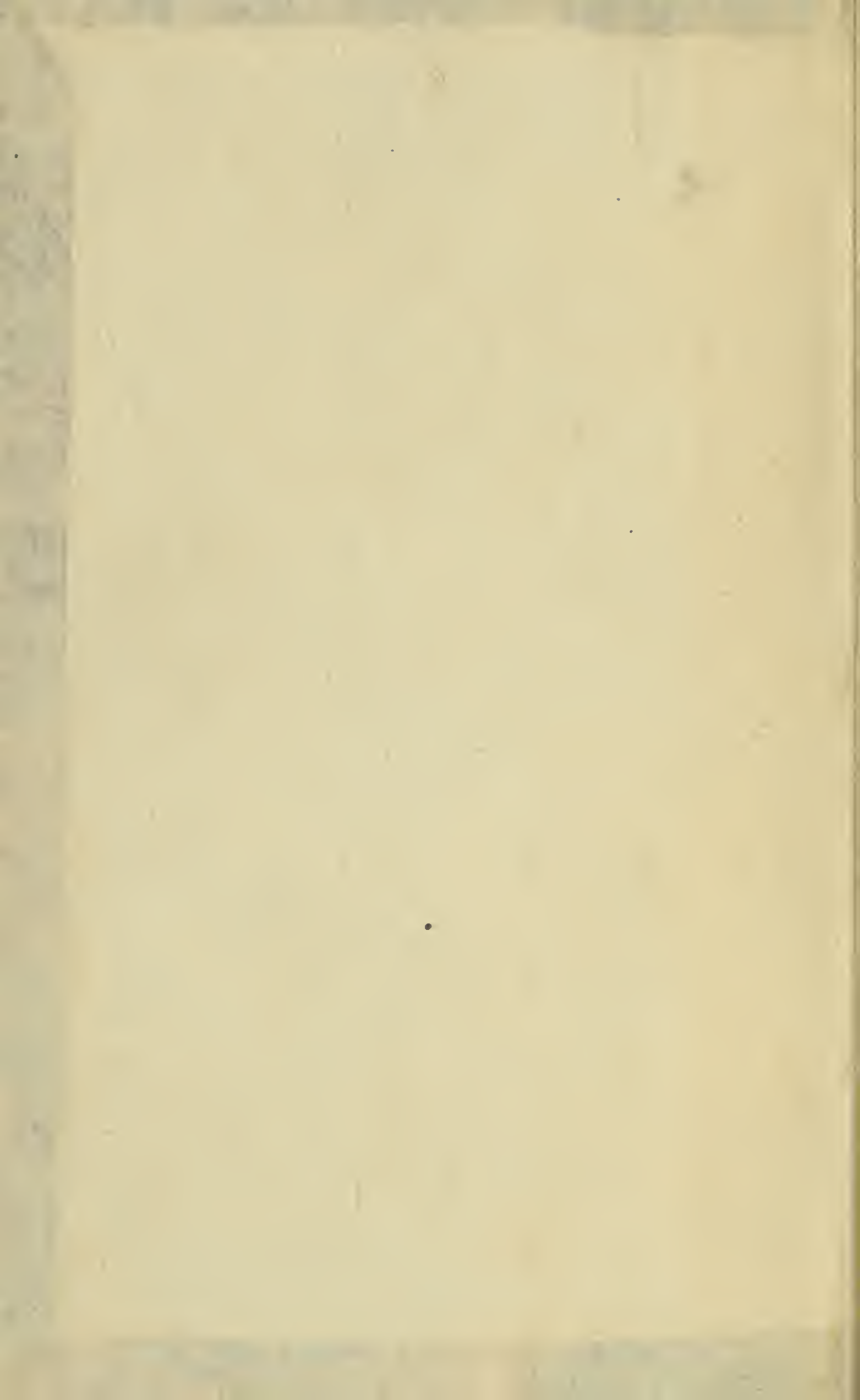
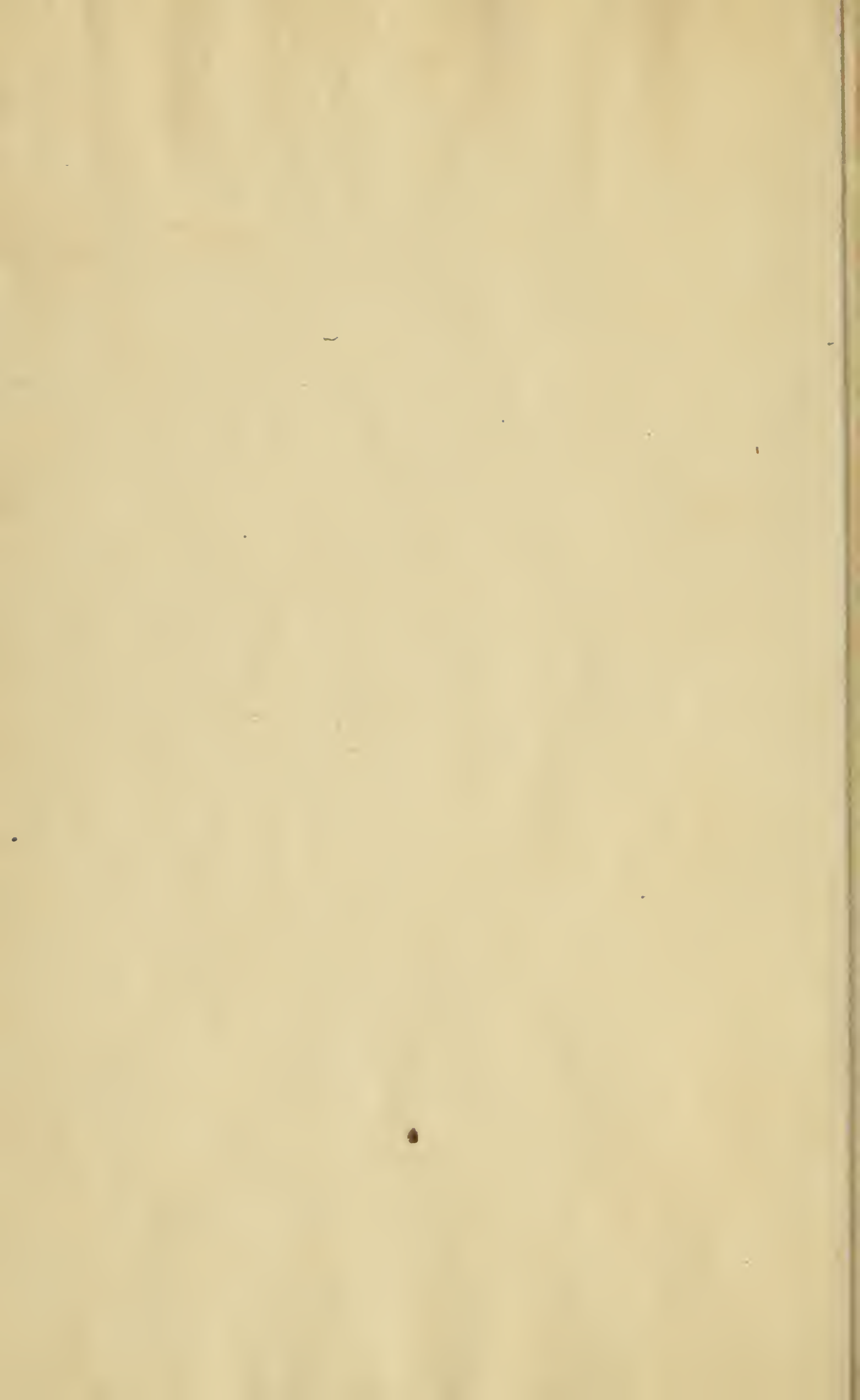










LA PHILOSOPHIE

DE

SAINT AUGUSTIN

II

Paris. — Imprimerie de P.-A. Bourdier et C.ie, 6, rue des Poitevins.

LA PHILOSOPHIE

DE

SAINT AUGUSTIN

PAR

NOURRISSON

Ouvrage couronné par l'Institut de France
(Académie des sciences morales et politiques)

Unde ardet, inde lucet.
(Saint-Cyran.)

DEUXIÈME ÉDITION

—

TOME SECOND



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

—

1866

LA PHILOSOPHIE

DE

SAINT AUGUSTIN

LIVRE I

EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE DE S. AUGUSTIN

(SUITE)

CHAPITRE VI

LA CITÉ DE DIEU OU LA MORALE

I. DU BONHEUR ET DU SOUVERAIN BIEN

Tous les hommes veulent naturellement être heureux ; tous ont l'idée d'une vie heureuse, après laquelle ils soupirent.

Qu'est-ce que cette vie heureuse? Est-elle espérance ? Est-elle souvenir? Est-elle une réalité? Est-elle une chimère? A-t-elle en Dieu ou hors de Dieu sa fin et sa consommation ?

« Quand je vous cherche, mon Dieu, s'écrie saint Augustin, je cherche la vie bienheureuse, et je vous chercherai afin que mon âme vive, puisque c'est de vous que mon âme tire sa vie, comme c'est de mon âme que mon corps tire la sienne. Comment donc cherché-je la

vie bienheureuse? Car je ne la possède pas, jusqu'à ce que je puisse dire : je n'ai plus rien à désirer, et que j'aie un véritable sujet de le dire. Comment la cherché-je? Est-ce par mon souvenir, comme si je l'avais oubliée, et que je me souvinsse néanmoins de l'avoir oubliée? Ou est-ce par le désir d'apprendre une chose qui m'est inconnue, soit que je ne l'aie jamais sue, soit que je l'aie oubliée de telle sorte que je ne me souvienne pas même de l'avoir oubliée?

N'est-ce pas cette vie bienheureuse qui est désirée de tous les hommes sans en excepter un seul? Mais qui en a donné la connaissance à ceux qui la souhaitent avec tant d'ardeur? Où l'ont-ils vue pour l'aimer ainsi? Il faut sans doute que nous l'ayons en nous-mêmes en quelque manière, quoiqu'il y ait une manière selon laquelle on ne peut la posséder sans être heureux. Il y a aussi des hommes qui ne sont heureux qu'en espérance; et ceux-là possèdent cette vie dont je parle à un degré très-inférieur à ceux qui sont déjà effectivement heureux; mais ils sont néanmoins en beaucoup meilleure condition que ceux qui ne la possèdent ni en réalité ni en espérance. Et pourtant, si ces derniers ne l'avaient en eux-mêmes en quelque façon que ce puisse être, ils n'éprouveraient pas ce grand désir d'être heureux qu'il est indubitable qu'ils éprouvent.

J'ignore comment ils connaissent cette vie heureuse, et en ont une certaine idée : et je voudrais bien savoir si cette idée est dans la mémoire. Que si elle y est, il semble qu'il faudrait que nous eussions été autrefois heureux. Or, comment l'aurions-nous été? Serait-ce chacun en particulier, ou seulement tous en général

dans ce premier homme, qui a été le premier pécheur, dans lequel nous sommes tous morts, et duquel nous sommes tous nés misérables?

Mais ce n'est pas ce que je cherche maintenant, n'étant en peine que de voir si la vie bienheureuse est dans la mémoire : car nous ne l'aimerions pas si nous ne la connaissions point, tandis qu'il n'y a personne qui en l'entendant nommer n'avoue qu'il la désire. Et ce n'est pas le son du mot qui nous plaît, puisque lorsqu'un Grec entend nommer en latin la vie heureuse, il n'y prend aucun plaisir, parce qu'il ignore ce que cette parole signifie ; au lieu que nous y prenons plaisir, tout de même qu'un Grec y prendrait plaisir s'il l'entendait nommer en grec, parce que la chose en soi, après laquelle les Grecs, les Romains, et les nations de toutes les langues soupirent, n'est ni grecque, ni latine. Elle est donc connue de tous les hommes, puisque si l'on pouvait, par un même mot que tous les hommes entendissent, leur demander s'ils voudraient être heureux, ils répondraient sans doute qu'ils le veulent : ce qu'ils ne feraient pas si la chose même qui est signifiée par ce mot de bonheur, n'était gravée dans leur mémoire.

Celui donc qui se souvient de la vie bienheureuse que l'on nomme félicité, s'en souvient-il comme celui qui a vu Carthage se ressouvient de Carthage? Non ; puisque la félicité n'étant pas un corps, elle n'est pas sensible à nos yeux. Ou bien s'en souvient-il comme nous nous souvenons des nombres? Nullement; puisque ceux qui les connaissent ne cherchent point à les posséder d'une façon plus particulière, au lieu qu'encore que nous sachions ce que c'est que la fé-

licité, et que la connaissance que nous en avons nous la fasse aimer, nous ne laissons pas de désirer de l'acquérir afin d'être heureux.

Ou bien s'en souvient-il comme nous nous souvenons de l'éloquence? Non certes. Car quoique plusieurs qui ne sont pas éloquents se souviennent de l'éloquence aussitôt qu'ils en entendent proférer le nom, et qu'ils désirent même de l'acquérir (ce qui prouve qu'ils en ont quelque connaissance), néanmoins cela vient de ce qu'ayant connu par les sens du corps d'autres personnes éloquentes, le plaisir qu'ils y ont pris les a portés à désirer d'être eux-mêmes éloquents : encore qu'il soit vrai qu'ils n'eussent point ressenti ce plaisir, si l'expérience n'avait réveillé dans leur esprit une certaine connaissance intérieure de l'éloquence, comme ils n'auraient point désiré de l'acquérir, si l'éloquence ne leur avait procuré du plaisir. Mais aucun de nos sens ne nous peut faire apercevoir en d'autres personnes la vie bienheureuse.

Ou bien nous souvenons-nous de la vie bienheureuse comme nous nous souvenons de la joie? Cela pourrait être : car quoique je sois triste, je me souviens de ma joie passée, de même qu'étant malheureux, je me souviens d'une vie heureuse. Et cependant je n'ai jamais, par aucun de mes sens, ni vu, ni entendu, ni senti, ni goûté, ni touché la joie que j'ai eue; mais je l'ai seulement ressentie dans mon esprit lorsque je me suis réjoui, et ensuite la connaissance que j'en ai eue s'est gravée dans ma mémoire en telle sorte que je puis, quand je veux, m'en souvenir, quelquefois avec dégoût, et quelquefois avec plaisir, selon la diversité des choses dont je me souviens de m'être réjoui.

Mais en quel lieu et en quel temps ai-je connu par expérience que ma vie était heureuse, pour m'en souvenir, l'aimer et la désirer? Et ce désir du bonheur ne m'est pas commun avec un petit nombre de personnes seulement, puisque tous les hommes désirent d'être heureux, et que tous les hommes ne se rencontreraient pas dans une volonté si déterminée d'être heureux, s'ils n'avaient une connaissance certaine du bonheur.

Or, d'où vient que si l'on demande à deux hommes s'ils veulent aller à la guerre, il pourra arriver que l'un réponde qu'il veut y aller, et l'autre qu'il ne le veut pas? Mais si on leur demande s'ils désirent d'être heureux, ils répondront aussitôt et sans hésiter qu'ils le souhaitent de tout leur cœur, encore qu'il n'y ait point d'autre raison qui porte l'un à vouloir aller à la guerre, et qui empêche l'autre d'y vouloir aller, sinon le désir d'être heureux. Cela ne vient-il point de ce que l'un mettant son plaisir dans une chose et l'autre dans une autre, ils s'accordent toutefois dans le désir d'être heureux, comme ils s'accorderaient si on leur demandait s'ils désirent d'avoir des sujets de joie, et cette joie est sans doute ce qu'ils nomment félicité? Que si l'un l'acquiert d'une manière et l'autre d'une autre, ce n'est toujours néanmoins qu'à cette félicité que tous désirent de parvenir, afin d'être dans le contentement. Et parce qu'il n'y a personne qui dans le cours de sa vie n'ait ressenti quelque joie, chacun reconnaît l'image que sa mémoire lui en représente toutes les fois qu'il entend proférer ce nom de félicité.

Mais, ô Dieu que j'adore, ne souffrez pas que votre serviteur croie jamais que toutes sortes de joies soient

capables de nous rendre heureux. Car cela n'appartient qu'à cette joie qui n'est point connue des méchants (*Isaïe*, XLVIII, 22), mais de ceux qui vous servent sans intérêt, et dont vous-même êtes la joie. Et c'est en quoi consiste la vie bienheureuse, que de se réjouir en vous, par vous, et pour l'amour de vous : c'est en quoi elle consiste, et il n'y en a point d'autre. Ceux qui en cherchent une autre cherchent aussi une autre joie, mais qui ne peut être que fausse et trompeuse : et cependant il est impossible que leur volonté ne soit attirée au moins par quelque ombre et quelque image de joie.

Il semble donc qu'il ne soit pas vrai, ô mon Dieu, que tous les hommes veuillent être heureux, puisqu ceux qui ne cherchent pas leur contentement en vous, en qui seul consiste la vie bienheureuse, ne désirent pas en effet la vie bienheureuse. Dirons-nous que tous la désirent, mais que la chair combattant contre l'esprit et l'esprit contre la chair, ils ne font pas ce qu'ils veulent (*Galat.* v, 17) ; et qu'ainsi retombant dans les joies, qu'ils sont capables de se procurer à eux-mêmes, ils s'en contentent, parce qu'ils ne peuvent goûter les vraies joies ; et qu'ils ne le peuvent, parce qu'ils ne le veulent pas aussi fortement qu'il serait nécessaire pour le pouvoir ?

En effet, que je demande à tous les hommes sur lequel des deux ils préfèrent se régler, ou de la vérité ou du mensonge ? Et tous ils n'hésiteront pas plus à me répondre qu'ils aiment mieux se réjouir de la vérité, qu'ils ne font difficulté d'avouer qu'ils désirent d'être heureux, parce que la vie bienheureuse consiste à se réjouir de la vérité. Et cette joie est celle que l'on prend en vous, qui

êtes la vérité même (*Jean*, XIV, 6), qui êtes ma lumière, mon salut et mon Dieu (*Ps.* XXVI, 1). Tous désirent cette vie bienheureuse, tous désirent cette vie qui est seule bienheureuse; tous désirent de se réjouir de la vérité.

Or, j'ai vu beaucoup d'hommes qui voulaient bien tromper les autres; mais je n'ai jamais vu personne qui voulût lui-même être trompé. Où donc les hommes ont-ils connu cette vie bienheureuse, sinon où ils ont connu la vérité, laquelle ils aiment aussi, puisqu'ils ne veulent pas être trompés. Et lorsqu'ils aiment la vie bienheureuse, qui n'est autre chose que la joie que donne la vérité, ils aiment aussi sans doute la vérité, et ils ne l'aimeraient pas s'il n'y en avait quelque idée dans leur mémoire.

Pourquoi, par conséquent, ne se réjouissent-ils pas de cette vérité? Pourquoi ne sont-ils pas heureux? C'est parce que leur esprit est plus fortement occupé par d'autres objets qui peuvent plus pour les rendre malheureux, que ne peut, pour les rendre heureux, le faible souvenir qu'ils conservent de la vérité.

Répétons-le, il est certain que nous désirons tous d'être heureux, et il n'y a point d'homme qui n'admette cette proposition avant même qu'on la lui ait énoncée. Il s'agit de voir en quoi consiste le bonheur. Quant à moi, je crois que ni celui qui n'a pas ce qu'il aime, quoi que ce soit qu'il aime; ni celui qui a ce qu'il aime, si ce qu'il aime lui est mauvais; ni celui qui n'aime pas ce qu'il a, encore que ce qu'il a soit excellent; que nul de ces trois, dis-je, ne peut être appelé heureux. Car celui qui désire ce qu'il ne peut acquérir est torturé, et celui qui a acquis ce qu'il ne devait pas désirer est malheu-

reusement trompé, et celui qui ne désire pas ce qu'il devrait acquérir a l'esprit malade. Or, rien de semblable n'arrive à l'âme, qu'elle ne soit misérable; et la misère et la félicité ne pouvant habiter ensemble dans un même homme, il s'ensuit qu'aucune de ces trois personnes n'est heureuse.

Il reste un quatrième état où la vie heureuse se peut trouver, qui est d'aimer et de posséder le souverain bien de l'homme. Car qu'est-ce proprement que jouir, sinon posséder ce qu'on aime? Aussi nul ne peut être heureux s'il ne jouit du souverain bien, et nul ne peut en jouir sans être heureux. Il est donc nécessaire que nous possédions notre souverain bien, si nous voulons vivre heureusement.

Nous sommes conduits à chercher ce qu'est le souverain bien de l'homme. Il ne peut être de pire condition que l'homme même, puisqu'on ne saurait tendre à quelque chose de pire que soi, sans par là empirer. Or, l'homme doit tendre au souverain bien. Il est donc impossible que ce souverain bien de l'homme soit pire que l'homme.

Peut-être qu'il sera de même qualité que l'homme. Il sera tel sans doute, s'il n'y a rien de meilleur dont l'homme puisse jouir. Mais si nous trouvons quelque chose de plus excellent que l'homme, et que l'homme puisse posséder lorsqu'il l'aimera; qui doute que pour devenir heureux il ne doive s'efforcer d'acquérir ce bien, qui est d'une nature plus excellente que la sienne?

Car, si être heureux n'est autre chose qu'avoir obtenu un bien qui n'en ait point au-dessus de lui, et qui pour cela est appelé souverain, comment peut-on estimer heureux un homme qui n'aura point encore obtenu

son souverain bien? Ou comment un bien est-il souverain, s'il y en a un qui le surpasse et que l'on puisse obtenir?

Si donc un bien est souverain, il doit être tel qu'on ne puisse le perdre contre son gré; car comment faire fond sur un bien que nous savons pouvoir nous être ravi, quoique nous désirions passionnément le conserver? Et si l'on n'est pas assuré du bien dont on jouit, comment peut-on être heureux, puisque l'on est troublé par la crainte de le perdre?

Il faut donc chercher qu'est-ce qu'il y a de meilleur que l'homme, et pour le trouver plus aisément, il importe de considérer et d'expliquer ce qu'est l'homme même. Tout le monde demeure à peu près d'accord que nous sommes composés d'âme et de corps. Or, il n'y a rien de plus noble ni de meilleur que l'âme qui soutient le corps. Ce n'est donc pas la volupté, le plaisir, la privation de la douleur, la force, la beauté, la promptitude, ni quelque autre bien corporel, mais l'âme seule, qui est le souverain bien du corps, puisque c'est elle qui lui communique, par sa présence, ces qualités si relevées, et lui donne encore la vie qui est supérieure à tous ces biens [1]. »

En conséquence, il n'y a plus qu'à se demander quel est le souverain bien de l'âme. Mais comment ne pas reconnaître que le souverain bien de l'âme consiste dans la vertu, laquelle lui vient de Dieu?

« C'est donc en tendant vers Dieu que nous mènerons une bonne vie; c'est en parvenant à Dieu que nous mè-

1. *Confessionum* lib. X, cap. XX-XXIII. *De Moribus Ecclesiæ catholicæ*, lib. I, cap. III-VI.

nerons non-seulement une bonne vie, mais encore une vie heureuse [1]. »

A la suite d'Augustin, développons par les textes ces données.

Avant tout, « c'est un point certain, pour quiconque use un peu de sa raison, que tous les hommes veulent être heureux; mais qui est heureux, et d'où vient le bonheur? Voilà le problème qui exerce la faiblesse humaine et qui a soulevé parmi les philosophes tant et de si vives controverses [2]. »

Et, ici, Augustin s'applique à faire ressortir l'inanité des théories qui ont été professées dans les écoles touchant le bonheur et la nature du souverain bien.

A son sens, ni les Épicuriens, ni les Stoïciens ne méritent qu'on prenne leurs doctrines morales au sérieux, encore qu'à ces doctrines se ramènent, en cette matière, toutes celles de la philosophie. « *Non solum Epicurei deridendi sunt, sed etiam ipsi Stoici* [3]. »

« Ceux qui ont cru que le souverain bien est en cette vie, ou dans le corps ou dans l'âme, ou dans l'âme et le corps à la fois, ceux-là ont été bien vains d'avoir placé leur béatitude ici-bas, et surtout de l'avoir fait dépendre d'eux-mêmes. La Vérité se moque d'eux quand elle dit par le Prophète : « Le Seigneur connaît les pensées des hommes, » et par la bouche de l'apôtre saint Paul: « Le Seigneur connaît la vanité des pensées des sages (*Ps.* XCIII ; I *Corinth.*, III, 20). Quel fleuve d'éloquence, en effet, pourrait suffire à exprimer toutes

1. *De Moribus Ecclesiæ catholicæ*, lib. I, cap. VI.
2. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. I.
3. *Sermo* CCCXLIX, cap. II.

les misères de cette vie? Cicéron les a déplorées comme il a pu dans la *Consolation sur la mort de sa fille;* mais que ce qu'il a pu est peu de chose! Car pour les objets qu'on nomme les premiers biens de la nature, quand, ou comment les peut-on posséder en cette vie, qu'ils ne dépendent de mille vicissitudes? A quelles douleurs, en effet, et à quelles inquiétudes, deux choses si contraires à la volupté et au repos, le corps du sage n'est-il point sujet? Le retranchement ou la débilité des membres s'oppose à l'intégrité du corps : la laideur à sa beauté, la maladie à sa santé, la lassitude à ses forces, la langueur ou la pesanteur à son agilité; et cependant qu'y a-t-il de tout cela que le sage ne puisse souffrir dans sa chair? L'assiette et les mouvements du corps, quand ils s'accomplissent dans une juste mesure, sont aussi mis au rang des premiers biens de la nature. Mais que sera-ce si quelque indisposition ébranle les organes? Que sera-ce si l'épine du dos se courbe de telle sorte qu'un homme soit obligé de marcher à quatre pattes comme une bête? Cela ne détruira-t-il pas la droite stature du corps et ne rompra-t-il pas la beauté et l'harmonie de ses mouvements? Que dirai-je des premiers biens naturels de l'âme, le sens et l'entendement, dont l'un lui est donné pour percevoir la vérité, et l'autre pour la comprendre? Que reste-t-il du premier, si un homme devient sourd et aveugle; et du second, lorsque la maladie trouble la raison et l'assoupit? Combien les frénétiques ne font-ils pas d'extravagances qui nous tirent les larmes des yeux, quand nous les considérons sérieusement! D'un autre côté, combien défectueuse est la connaissance de la vérité ici-bas, où selon

la parole de la Sagesse, « ce corps mortel et corruptible appesantit l'âme, et cette demeure de terre et de boue émousse la vigueur de l'esprit (*Sag.* IX, 151)! » De même, ces désirs indélibérés, qu'on met aussi au nombre des premiers biens de la nature, ne sont-ils pas dans les furieux la cause des mouvements et des actions qui nous inspirent de l'horreur? Enfin, la vertu elle-même qui se place au premier rang parmi les biens de l'homme, que fait-elle ici-bas qu'une guerre continuelle contre les vices, et contre des vices qui ne sont pas hors de nous, mais en nous, qui ne nous sont pas étrangers, mais qui nous sont propres; surtout la tempérance qui réprime les appétits désordonnés de la chair, de peur qu'ils n'entraînent l'esprit à des actions criminelles? Effectivement, ne nous imaginons pas qu il n'y ait point de vice en nous lorsque « la chair, comme dit l'Apôtre, convoite contre l'esprit; » puisqu'il y a une vertu qui est contraire au vice lorsque, selon le même apôtre, « l'esprit convoite contre la chair. Car, ajoute-t-il, ces choses sont contraires l'une à l'autre, si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez (*Galat.* v, 17). » Or, que voulons-nous faire, quand nous voulons que le souverain bien soit en nous sans aucun manque, sinon que la chair ne convoite plus contre l'esprit, et qu'il n'y ait plus en nous de vice qui oblige l'esprit à convoiter contre la chair. Loin de nous donc la pensée que tandis que nous avons à soutenir cette guerre intestine, nous possédions déjà la béatitude qui doit être le fruit de notre victoire! Que dirai-je de cette vertu qu'on appelle prudence? Toute sa vigilance n'est-elle pas occupée à discerner le bien d'avec le mal, pour

rechercher l'un et fuir l'autre? Et cela même ne montre-t-il pas que le mal est en nous ou parmi nous? C'est la prudence, en effet, qui nous apprend que c'est un mal de consentir à nos mauvaises inclinations, et que c'est un bien d'y résister. Et cependant, ce mal auquel la prudence nous apprend à ne pas consentir, et que combat la tempérance, n'est détruit ni par la prudence ni par la tempérance. Ou encore la justice, dont le rôle consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient, et qui maintient dans l'homme cet ordre équitable de la nature, par où l'âme est soumise à Dieu et le corps soumis à l'âme, et l'âme et le corps sont subordonnés à Dieu ; la justice ne montre-t-elle point par la peine qu'elle a à faire qu'il en soit ainsi, qu'elle n'est pas arrivée au terme de son travail? Car l'âme est d'autant moins soumise à Dieu qu'elle pense moins à lui, et la chair est d'autant moins soumise à l'esprit qu'elle a plus de désirs qui lui sont contraires. C'est pourquoi, tant que nous sommes sujets à ces faiblesses et à ces langueurs, comment osons-nous dire que nous sommes déjà sauvés? Et si nous ne sommes pas encore sauvés, de quel front pouvons-nous prétendre que nous sommes bienheureux? Quant à la force, quelque sagesse qui l'accompagne, n'est-elle pas un témoin irrécusable des maux qui accablent les hommes, et que la patience est obligée de supporter? Et certes je m'étonne que les Stoïciens aient la hardiesse de nier que ce soient des maux, en même temps qu'ils avouent que lorsque ces maux sont si grands que le sage ne puisse ou ne doive pas les souffrir, il faut qu'il se donne la mort et qu'il sorte de la vie. Néanmoins telle est la vanité de ces philosophes,

qu'ils n'ont pas honte de dire que leur sage serait heureux, quand il deviendrait aveugle, sourd, muet, impotent, affligé des plus cruelles douleurs, et même de celles qui l'obligent à se donner la mort. O vie heureuse, qui cherche la mort afin de n'être plus! Si cette vie est bienheureuse, que n'y demeure-t-on? Et si on la fuit à cause des maux qui la désolent, comment est-elle bienheureuse? Ou comment ne point appeler maux des choses qui mettent la force à bout, et qui ne la contraignent pas seulement à céder, mais qui rendent insensé jusqu'à dire qu'une vie est heureuse et que pourtant on la doit fuir? Qui est assez aveugle pour ne pas voir qu'on ne la devrait pas fuir, si elle était heureuse? Que si les Stoïciens avouent qu'on la doit fuir à cause des faiblesses qui l'accablent, que ne quittent-ils leur fierté pour avouer aussi avec humilité qu'elle est misérable? N'est-ce pas plutôt par impatience que par courage que ce fameux Caton s'est donné la mort, et pour n'avoir pu souffrir César victorieux? Où est la force de cet homme tant vanté? Elle a cédé, elle a succombé, elle a été tellement surmontée qu'il a abandonné, quitté, fui une vie bienheureuse. Est-ce qu'elle n'était pas encore bienheureuse? Elle était par conséquent malheureuse. Comment donc des choses qui rendaient une vie malheureuse et insupportable, n'étaient-elles pas des maux? Aussi, les Péripatéticiens et les philosophes de l'ancienne Académie avouent-ils que ce sont des maux : en quoi ils sont plus raisonnables; mais il y a lieu de s'étonner de ce qu'ils soutiennent eux-mêmes que, nonobstant tous ces maux, on ne laisse pas d'être heureux.

Une vie, accablée par le poids de tant de maux et sujette à tant de vicissitudes, ne s'appellerait point heureuse, si ceux qui soutiennent qu'elle est heureuse se laissaient vaincre à la vérité comme à la douleur, et ne prétendaient pas jouir du souverain bien en un lieu où les vertus mêmes, qui sont ce que l'homme a de plus excellent ici-bas, sont des témoins d'autant plus fidèles de nos misères qu'elles travaillent davantage à nous en garantir. De là vient que l'apôtre saint Paul, en parlant non point des hommes imprudents et vicieux, mais de ceux qui ont une véritable piété, et par conséquent de véritables vertus, dit : « Nous sommes sauvés en espérance. Or, quand on voit ce qu'on avait espéré voir, ce n'est plus espérance; car qui espère voir ce qu'il voit déjà? Mais c'est la patience qui fait que nous espérons voir ce que nous ne voyons pas encore (*Rom.* VIII, 24 et 25). » De même donc que nous sommes sauvés en espérance, nous sommes aussi bienheureux en espérance; notre bonheur non plus que notre salut n'est pas encore présent, mais à venir; et nous l'attendons par la patience, parce que nous sommes au milieu des maux qu'il faut supporter patiemment, jusqu'à ce que nous arrivions à la jouissance de ces biens ineffables qui ne seront traversés d'aucun déplaisir. C'est ce salut de l'autre vie qui sera aussi la béatitude finale [1].

Les saints mêmes et les fidèles adorateurs du vrai Dieu ne sont pas à l'abri des misères, à cause des tromperies et des tentations multipliées du démon? Et cela ne leur est pas inutile pour exciter leur vigilance, et les porter

1. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. IV-VIII, X-XII.

à désirer avec plus d'ardeur le lieu où l'on jouit d'une paix et d'une félicité parfaites [1]. »

Augustin d'ailleurs ne s'étonne pas des erreurs où sont tombés les philosophes touchant la vie heureuse. Car « on ne rencontre point chez eux la vraie piété, c'est-à-dire le culte sincère du vrai Dieu, d'où il faut tirer tous les moyens de bien vivre. Ils se sont trompés, en un mot, parce qu'ils ont voulu en quelque manière se faire à eux-mêmes une vie heureuse, et qu'ils ont pensé devoir la produire plutôt que l'obtenir, tandis qu'il n'y a que Dieu qui puisse la donner [2]. »

D'autre part, l'incertitude ou l'erreur des philosophes n'est que l'expression de l'incertitude et de l'erreur même de la plupart des hommes.

En effet, « tandis que la plupart des hommes ont la même volonté d'arriver au bonheur et d'en jouir, on se demande avec étonnement d'où viennent néanmoins touchant le bonheur, la variété et la diversité des volontés; non qu'il y ait personne qui ne veuille pas du bonheur, mais parce que tous ne le connaissent pas. Si tous le connaissaient, ceux-ci ne le placeraient pas dans la vertu de l'âme, ceux-là dans la volupté du corps; d'autres dans l'âme et dans le corps tout ensemble, d'autres enfin ailleurs. Car, suivant qu'un homme trouve dans tel ou tel objet sa délectation, c'est dans la possession de cet objet qu'il fait consister son bonheur. Comment donc tous les hommes aiment-ils ardemment ce qu'ils ne connaissent pas tous? Et qui peut aimer ce qu'il ignore?..

1. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. x. Cf. *De Trinitate*, lib. XIII, cap. IV-VI.

2. *Epistola* CLV, *Macedonio* (414), cap. I-III.

Oui, pourquoi le bonheur est-il aimé par tous, et pourtant n'est-il pas connu de tous? Serait-ce que tous savent ce qu'est le bonheur, mais ne savent pas où il est? Est-ce là que gît le dissentiment? Comme s'il était question d'assigner quelque lieu du monde, où devrait vouloir vivre quiconque veut vivre heureux, et que ce ne fût pas une même chose que de chercher où est le bonheur et ce qu'est le bonheur! Évidemment, si le bonheur consiste dans la volupté du corps, celui-là est heureux qui jouit de la volupté du corps; si dans la vertu de l'âme, celui-là est heureux qui est vertueux; si dans l'une et l'autre, celui-là est heureux qui jouit de l'une et de l'autre. C'est pourquoi, lorsque l'un dit : bien vivre, c'est jouir de la volupté du corps; et l'autre : bien vivre, c'est jouir de la vertu de l'âme, n'est-ce pas que tous les deux ignorent ce qu'est la vie heureuse, ou que tous les deux ne le savent pas? Comment donc tous les deux aiment-ils le bonheur, si personne ne peut aimer ce qu'il ignore? Ou tiendrons-nous pour faux ce que nous avons posé comme très-vrai et indubitable, à savoir que tous les hommes veulent vivre heureux[1]? »

Qui résoudra ces difficultés?

Varron considère « que le souverain bien que cherche la philosophie n'est pas le bien de la plante, ni de la bête, ni de Dieu, mais de l'homme; d'où il conclut qu'il faut savoir d'abord ce que c'est que l'homme. Ce qui l'amène à affirmer que le souverain bien de l'homme consiste dans la réunion des biens de l'âme et de ceux du corps[2]. »

Si cette affirmation reste vague et obscure, la méthode

1. *De Trinitate*, lib. XIII, cap. IV.
2. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. III.

indiquée par Varron n'en est pas moins excellente. C'est la méthode même qu'emploie Augustin pour déterminer la nature du souverain bien.

« Il y a une vie de l'homme qui est enveloppée dans les sens et la chair, tout entière adonnée aux joies charnelles, qui fuit les blessures charnelles, qui recherche la volupté. La félicité de cette vie est temporelle ; on commence nécessairement par cette vie, mais c'est volontairement qu'on y persiste. C'est dans cette vie qu'est jeté l'enfant au sortir du sein de sa mère ; ce sont les maux de cette vie qu'il fuit de tout son pouvoir ; ce sont les voluptés qu'il en recherche ; au delà, pour lui, il n'y a plus rien. Mais après qu'il sera arrivé à l'âge où s'éveille la raison, il pourra, aidé par la volonté divine, choisir une autre vie, dont la joie est dans l'esprit, dont la félicité est intérieure et éternelle. L'homme, en effet, a une âme raisonnable ; mais il lui est de la dernière importance d'en faire usage pour tourner sa volonté soit vers les biens de la nature extérieure et inférieure, soit vers les biens de la nature intérieure et supérieure ; c'est-à-dire soit pour jouir du corps et du temps, soit pour jouir de la divinité et de l'éternité. Car il est placé dans une sorte d'état mitoyen, ayant au-dessous de soi la créature corporelle, au-dessus le Créateur.

« L'âme raisonnable peut donc bien user même de la félicité temporelle et corporelle, si elle ne se livre point à la créature, au mépris du Créateur ; mais si plutôt elle rapporte cette félicité au Créateur, de la bonté de qui elle la tient. De même, en effet, que toutes les créatures de Dieu sont bonnes, depuis la créature raisonnable

elle-même jusqu'au corps le plus abject; de même l'âme raisonnable se comporte bien à l'égard des créatures, si elle garde l'ordre convenable, si elle distingue, choisit, examine, subordonnant les moindres biens aux plus grands, les corporels aux spirituels, les inférieurs aux supérieurs, les temporels aux éternels. Autrement, néglige-t-elle les biens supérieurs et se porte-t-elle vers les biens inférieurs, tombant alors au-dessous d'elle-même, elle réduit à une pire condition et elle-même et son corps [1]. »

Qu'on y réfléchisse!

« Qu'est-ce que vivre heureux, si ce n'est vivre conformément à ce qu'il y a de meilleur dans l'homme? Et qui peut douter qu'il n'y ait rien de meilleur dans l'homme que cette partie de l'âme, dont il convient que tout ce qu'il y a d'ailleurs dans l'homme accepte la domination? Mais, cela même, c'est l'esprit ou la raison.

« Conséquemment, quiconque, autant que l'homme le peut et le doit, s'applique à trouver la vérité, alors même qu'il ne la trouve pas, est heureux; car il fait cela même pour quoi il est né [2]. Par cela même qu'il la cherche, il est sage; et parce qu'il est sage, il est heureux [3]. La sagesse, en effet, n'est autre chose que la juste mesure de l'âme, et comme l'équilibre où elle se tient, de telle façon qu'elle ne tombe pas dans l'excès, et ne souffre pas non plus de la pénurie [4]. »

En d'autre termes, « celui-là est heureux qui veut le

1. *Epistola* CXL, *Honorato* (412), cap. II.
2. *Contra Academicos*, lib. I, cap. II.
3. *Ibid.*, *ibid.* cap. VIII.
4. *De Beata Vita*, cap. IV, 33.

bien et qui le possède; celui-là est malheureux qui veut le mal et qui l'obtient [1]. »

Or, quel est le bien de l'homme? Est-ce le corps? Évidemment, non. Est-ce l'âme? L'âme n'est pas à elle-même son propre bien, quoiqu'elle soit le bien du corps. « Si donc l'âme est le bien du corps, parce qu'elle est meilleure que le corps, lorsque l'homme cherche son bien, il doit chercher ce qui est meilleur que son âme [2]. » Et il n'y a que Dieu qui soit meilleur que l'âme. « Celui donc qui possède Dieu, est heureux [3]. »

Quiconque s'attachera à ces principes, comprendra sans difficulté, d'une part, comment les hommes se divisent dans leur recherche passionnée du bonheur; d'autre part, comment, à travers leurs divagations contraires, ils poursuivent, sans le savoir, un même but.

Encore une fois, « tout homme, quel qu'il soit, veut être heureux. Il n'y a personne qui ne le veuille, et qui ne le veuille de telle sorte qu'il le veuille plus que tout le reste; bien plus, quoi qu'il veuille, il ne le veut qu'à cause de cela seul [4]. »

Mais si ce fait est constant, il y en a un autre qui ne l'est pas moins.

« Les hommes sont entraînés par des passions diverses, et tandis que l'un désire une chose, l'autre en

1. *De Beata Vita*, cap. II, 10.
2. *Enarratio in Psalmum* XXX; *Sermo* II, 16.
3. *De Beata Vita*, cap. II, 11.
4. *Sermo* CCCVI, cap. II.

désire une autre ; il y a pour le genre humain divers genres de vie, et dans cette quantité de genres de vie, chacun en choisit un en particulier et s'y attache; mais il n'y a personne qui, en faisant ce choix, ne désire la vie heureuse. La vie heureuse est donc un bien que tous veulent posséder; tous néanmoins diffèrent lorsqu'il s'agit de la route à tenir, du chemin à suivre pour y arriver. Et par conséquent, si on cherche la vie heureuse sur la terre, peut-être ne parviendra-t-on pas à l'y trouver; non qu'on cherche le mal, mais parce qu'on ne cherche pas le bien où il est. L'un dit : Heureux les gens de guerre! L'autre le nie et dit : Heureux les laboureurs! Et celui-ci le nie, et dit, Heureux ceux qui vivent au plein soleil du forum, qui plaident des causes, et disposent par leur éloquence de la vie et de la mort de leurs semblables. Et celui-là le nie et dit : Heureux les juges à qui il appartient d'entendre et de décider! Un autre enfin le nie et dit : Heureux ceux qui naviguent! ils apprennent à connaître beaucoup de contrées, ils amassent des richesses considérables. On le voit, dans cette multitude innombrable de genres de vie, il n'y en a pas un seul qui plaise à tous les hommes, et pourtant la vie heureuse plaît à tous les hommes. Comment expliquer que tandis que tout genre de vie ne plaît pas à tout homme, à tous les hommes plaise la vie heureuse [1] ? »

Afin de concilier ces contrariétés, « il faut, s'il est possible, définir la vie heureuse, de laquelle tous répondent : Je la veux… Quelle est donc cette vie heu-

1. *Sermo* CCCVI, cap. III, IV.

reuse que tous veulent et que tous ne possèdent pas? Cherchons. Si l'on dit à quelqu'un : Voulez-vous vivre? Sera-ce la même chose que si on lui disait : Voulez-vous être soldat? A cette question : Voulez-vous être soldat? quelques-uns pourront répondre : Je le veux; mais un plus grand nombre, sans doute, dira : Non. Si, d'un autre côté, je dis : Voulez-vous vivre? je ne pense pas qu'il y ait personne qui dise : Non.

« C'est chez tous les hommes, en effet, le fond même de leur nature, que de vouloir vivre et de ne pas vouloir mourir. De même, si je dis : Voulez-vous être bien portant? je pense qu'il n'y aura personne qui dise : Je ne le veux pas; car personne ne veut souffrir. La santé est précieuse même au riche, et elle est l'unique bien du pauvre... Voilà donc deux choses que tous réclament d'un consentement unanime : la vie et la santé. La milice ne plaît point à tous, ni à tous l'agriculture, ni à tous la navigation; mais tous veulent la vie et la santé [1]. »

Première détermination de la vie heureuse.— Au milieu des vicissitudes et des contradictions de leurs désirs, les hommes désirent tous la vie et la santé; ou encore, les hommes veulent tous être [2].

Il y a plus. Non-seulement l'homme aime à être, mais il aime à être le plus qu'il peut. Moins il est et moins il est heureux; plus il est et plus il est heureux. Sa misère vient de la diminution de son être, et de l'accroissement de son être, son bonheur [3].

Et qu'on ne nous oppose pas l'exemple de ceux qui,

1. *Sermo* CCCVI, cap. IV.

2. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. II; III. *De la Fin de l'âme.*

3. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. VII.

sous les étreintes du malheur, se sont donné la mort. Car « il paraît assez que celui qui choisit de ne pas être, à vrai dire, ne fait aucun choix... Allons au fond des choses, et nous reconnaîtrons que si quelques hommes désirent mourir, ce n'est point le néant qu'ils cherchent dans la mort, mais le repos. Ainsi, tandis que leur intelligence se trompe et se porte au néant, c'est simplement au repos qu'aspire la nature, c'est-à-dire à un plus haut degré d'être [1]. »

C'est là effectivement une seconde détermination de la vie heureuse. Tous les hommes veulent l'être, et tous aussi veulent la paix [2]. Mais plus l'être se trouve dans la paix, et plus l'être est.

Cela posé, qui ne comprend « que cet être est surtout, qui est toujours de la même manière, qui persiste toujours semblable à soi-même, qui ne peut être corrompu ou changé dans ses parties, qui n'est point soumis au temps, qui ne peut pas être aujourd'hui autre qu'il était hier? Voilà sans contredit l'être qui est vraiment [3]. »

Or, cet être le plus être, est précisément le bien qui est le plus le bien, ou, pour parler exactement, le bien qui seul est bien, en un mot, le bien. « On dit en effet d'un homme qu'il est bon; d'un champ qu'il est bon; d'une maison, qu'elle est bonne; d'un animal qu'il est bon; d'un arbre qu'il est bon; d'un corps qu'il est bon, et d'une âme qu'elle est bonne; et chaque fois on dit

1. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. VIII.
2. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. IV-VIII; X-XII.
3. *De Moribus Manichæorum*, lib. II, cap. I.

de tel ou tel être qu'il est bon. Le bon ou le bien en lui-même est simple; il est le bien par lequel sont tous les biens, le bien d'où tous les biens proviennent[1]. »

Ce bien, qui est la plénitude de l'être, qui est la paix sans trouble; ce bien, objet de la vie heureuse, après laquelle tous les hommes soupirent, où est-il? Où est-il, sinon en Dieu, qui est à la fois beauté et vérité?

« Que demandes-tu de plus, ô homme, pour être heureux? Et quel plus grand bonheur imaginer que celui qu'on éprouve à jouir de l'immuable, de l'éternelle et excellente vérité? Eh! quoi, les hommes s'écrient qu'ils sont heureux, lorsqu'après les avoir désirés avec ardeur, ils embrassent les beaux corps de leurs épouses, ou même des courtisanes; et nous ne nous trouverions pas heureux dans l'embrassement de la vérité? Les hommes s'écrient qu'ils sont heureux, lorsqu'ils approchent d'une source abondante et pure leurs lèvres desséchées par la soif, ou lorsqu'ils peuvent satisfaire leur faim à une table abondamment et élégamment servie, et nous nierions que nous sommes heureux, alors que nous faisons de la vérité notre boisson et notre aliment? Nous entendons s'écrier qu'ils sont heureux, ceux qui sont couchés sur des roses et dont le corps est inondé de parfums; et ce ne serait point pour nous du bonheur que le parfum suave de la vérité? Beaucoup mettent leur bonheur dans les chants et les voix mélodieuses, dans l'harmonie des instruments; si tout cela leur manque, ils s'estiment malheureux; si ces jouissances leur sont données, ils tressaillent de joie.

1. *Enarratio in Psalmum* XXVI; *Enarr.* II, 8.

Et nous, alors que dans nos âmes coule sans aucun bruit, pour ainsi parler, l'harmonieux et éloquent silence de la vérité, nous cherchons une autre vie heureuse, au lieu de jouir d'un bonheur si certain et présent! L'éclat de l'or et de l'argent, l'éclat des perles et des couleurs, l'éclat de la lumière qui frappe leurs yeux charme les hommes, soit qu'ils la contemplent dans les feux de la terre, soit qu'ils l'admirent dans les étoiles, dans la lune ou dans le soleil; toutes ces splendeurs les ravissent, si bien qu'ils s'estiment heureux, pourvu qu'aucune importunité, qu'aucune nécessité ne les sollicite, et qu'à cause de cela seul ils voudraient toujours vivre. Et nous, nous hésitons à placer la vie heureuse dans la lumière de la vérité[1]!

« Telle est la beauté de cette vérité, qu'elle ne réclame pour être aperçue qu'une volonté persévérante. Ni la multitude de ceux qui la contemplent ne la dérobe à ceux qui surviennent; ni elle ne passe avec le temps, ni elle ne change avec les lieux, ni elle n'est interceptée par la nuit, ni elle n'est obscurcie par l'ombre, ni elle n'est soumise aux sens du corps. De quelque partie du monde que se tournent vers elle ceux qui la chérissent, ils se trouvent près d'elle et elle ne leur manque jamais; elle n'est en aucun lieu et elle est partout; au dehors elle nous avertit, au dedans elle nous enseigne; elle rend meilleurs ceux qui la voient, et nul ne peut la rendre moins bonne; personne ne la juge, et sans elle personne ne peut bien juger[2]. »

1. *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. XIII.
2. *Ibid.* lib. II, cap. XIV-XV.

C'est cette vérité, qui est Dieu même, que nous poursuivons, même à notre insu [1]. C'est cette vérité qui, par excellence, est notre bien.

En effet, ne perdons pas de vue la nature humaine.

« Peut-on affirmer que le souverain bien, ou une partie quelconque du souverain bien, se trouve dans le corps? Évidemment, non. Mais alors il ne reste que l'âme et Dieu, et il faut que le souverain bien soit dans l'un ou dans l'autre, ou dans les deux à la fois. Que si on nie que le souverain bien soit dans l'âme comme on a nié qu'il soit dans le corps, que se présente-t-il si ce n'est Dieu, où se trouve fondé le souverain bien de l'homme?... Là est le repos auquel l'homme aspire : là règne la sécurité dans la joie, là une volonté droite goûte des plaisirs sans mélange [2]. »

Oui, « telle est la beauté de la justice, tel est l'agrément de la lumière éternelle, c'est-à-dire de l'immuable vérité et sagesse, qu'alors même qu'on ne pourrait subsister en elle qu'un seul jour, pour cela seul, on aurait raison de mépriser d'innombrables années de cette vie pleine de délices et toute l'abondance des biens temporels [3]. »

En conséquence, c'est vers Dieu que l'âme doit se tourner; c'est en Dieu qu'elle doit chercher la vie heureuse ; « c'est uniquement à la vie, qu'elle passe en Dieu et qu'elle tient de Dieu, qu'il lui faut rap-

1. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. III, I. *De l'Existence de Dieu*, et II. *De la Nature de Dieu*.

2. *Epistola* CXVIII, *Dioscoro* (410), cap. III.

3. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. XXV.

porter tous ses autres légitimes et raisonnables désirs[1].»

« Nous sommes le temple de Dieu, conclut saint Augustin, tous ensemble comme chacun en particulier (I *Cor.*, III, 16, 17). Quand notre cœur est élevé vers Dieu, il est son autel. C'est uniquement en le servant que nous pouvons devenir heureux... Le souverain bien, en effet, dont la recherche a tant divisé les philosophes, n'est autre chose que l'union avec Dieu; c'est en le saisissant, si on peut ainsi dire, par un embrassement spirituel que l'âme devient féconde en véritables vertus[2]. »

Qui s'attache à Dieu, possède avec le souverain bien la vie éternelle; qui s'en éloigne, va au souverain mal, c'est-à-dire à la mort éternelle[3]. « Les degrés par lesquels nous nous élevons jusqu'à Dieu sont nos affections; le chemin est notre volonté. En aimant Dieu, l'âme monte; en le négligeant, elle descend. Même sur la terre, c'est être dans le ciel que d'aimer Dieu[4]. »

En résumé, « tous les hommes aiment le bonheur; mais ils se montrent pervers en voulant être méchants et en ne voulant pas être malheureux, et tandis que la méchanceté a pour compagne inséparable le malheur, les pervers non-seulement veulent être méchants et ne veulent pas être malheureux, ce qui est impossible; mais encore ils veulent être méchants, précisément afin de ne pas être malheureux[5]. »

1. *Epistola* CXXX, *Probæ* (412), cap. V, VII, XIII.
2. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. III.
3. *Ibid.*, lib. XIX, cap. IV.
4. *Enarratio in Psalmum* LXXXV, 6.
5. *Enarratio in Psalmum* XXXII.

II. DE LA CONCUPISCENCE ET DE LA VERTU

L'homme tend au bonheur, et il y tend par ce mouvement de l'âme qui s'appelle l'amour.

« Si l'homme était brute, il aimerait la vie de la chair et des sens, et ce bien suffirait pour le rendre content, sans qu'il eût la peine d'en chercher d'autre. S'il était arbre, quoiqu'il ne pût rien aimer de ce qui flatte les sens, toutefois il semblerait comme désirer tout ce qui pourrait le rendre plus fertile. De même encore, s'il était pierre, flot, vent ou flamme, ou quelque autre chose semblable, il serait privé à la vérité de vie et de sentiment, mais il ne laisserait pas d'éprouver comme un certain désir de conserver le bien et l'ordre où la nature l'aurait mis. Le poids des corps est comme leur amour, qu'il les fasse tendre en haut ou en bas; et c'est ainsi que le corps, partout où il va, est entraîné par son poids comme le corps par son amour.

« Fait à l'image de Dieu, l'homme aime son être et sa connaissance; il aime l'amour même qu'il a pour son être et sa connaissance [1]. »

Mais il y a le bon et le mauvais amour. L'amour de l'homme est bon, quand il a pour objet le bien, qui est Dieu. L'amour de l'homme est mauvais, quand l'homme devient amoureux de lui-même.

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXVIII.

« La volonté droite est donc le bon amour, et la volonté déréglée est le mauvais, et les différents mouvements de cet amour font toutes les passions. S'il se porte vers quelque objet, c'est le désir ; s'il en jouit, c'est la joie ; s'il s'en détourne, c'est la crainte ; s'il le sent malgré lui, c'est la tristesse. Or, ces passions sont bonnes ou mauvaises, selon que l'amour est bon ou mauvais [1]. »

Le mauvais amour devient proprement la concupiscence.

C'est ici qu'éclate dans sa plénitude la puissance d'analyse par où excelle saint Augustin. Sa longue et douloureuse expérience, la connaissance qu'il a acquise des cœurs comme prêtre et comme évêque, la nature de son génie observateur et pénétrant ; en un mot, le concours des circonstances, la réunion des qualités les plus rares, donnent à ses peintures des passions je ne sais quelle vie et les illumine d'une ardente flamme.

Augustin fait mieux, en effet, que d'exposer méthodiquement une théorie des passions. Après les avoir toutes rapportées à l'amour, il nous les montre agissantes, et dans le mauvais amour ou concupiscence, distingue trois sortes de concupiscence.

C'est, en premier lieu, la concupiscence de la chair. Elle a particulièrement pour objet la volupté des sens. Et saint Augustin décrit d'une manière admirable les tentations du goût [2], les plaisirs de l'odo-

1. *De Civitate Dei,* lib. XIV, cap. VII.
2. *Confessionum* lib. X, cap. XXXI.

rat [1], les plaisirs de l'ouïe [2], les plaisirs de la vue [3].

A la concupiscence de la chair s'ajoute, en second lieu, la concupiscence, qui se nomme, dans le style divin, la concupiscence des yeux.

Effectivement, « il se glisse encore dans l'âme, par les organes des sens, je ne sais quel vain et curieux désir, non de se réjouir dans la chair, mais de connaître par le moyen de la chair, désir pallié sous le beau nom de science et de connaissance [4]. » Cette concupiscence, dont les yeux sont le principal instrument, s'appelle la curiosité.

Saint Augustin a marqué d'ailleurs en traits impérissables quelle est sur la concupiscence de la chair et la concupiscence des yeux l'influence accablante de l'habitude. Ne parlons point, si l'on veut, du morceau célèbre, où il nous représente Alype succombant, malgré lui, aux sanguinaires entraînements du cirque [5]. Avec quel tragique accent l'évêque d'Hippone n'a-t-il pas rappelé les luttes qu'il eut lui-même à soutenir pour vaincre peu à peu la tyrannie de ses passions !

« J'étais retenu par les frivoles plaisirs et les folles vanités mes anciennes amies, qui secouaient en quelque sorte les vêtements de ma chair et murmuraient : « Nous abandonnes-tu ? Et, à partir de ce moment, ne serons-nous plus avec toi de toute l'éternité ? Encore un instant, et tu ne pourras plus faire ceci ou cela, et pour

1. *Confessionum* lib. X, cap. XXXII.
2. *Ibid.*, *ibid.*, cap. XXXIII.
3. *Ibid.*, *ibid.*, cap. XXXIV.
4. *Ibid.*, *ibid.*, cap. XXXIV-XXXV.
5. *Ibid.*, lib. VI, cap. VIII.

l'éternité! » Et que me suggéraient-elles, ô mon Dieu, en me disant : ceci ou cela? Que votre miséricorde éloigne cette pensée de l'âme de votre serviteur! Quelles turpitudes! quelles ignominies! Et déjà je n'entendais plus leur voix qu'à demi : elles n'osaient plus venir en face me combattre ouvertement, mais elles grondaient par derrière, me mordant furtivement, à mesure que je m'éloignais, pour me forcer à me retourner. Elles me retardaient cependant : j'hésitais à m'arracher à elles, à secouer leur joug, pour aller où j'étais appelé, et une impérieuse habitude me disait encore : « Penses-tu pouvoir vivre sans elles [1]? »

Enfin Augustin signale une troisième espèce de concupiscence, qu'il désigne sous la dénomination d'orgueil de la vie. Cette concupiscence comprend l'amour de la louange, l'amour de la gloire, l'amour du pouvoir, l'amour de soi-même [2].

Toutefois, quelque saisissant que puisse être le tableau que trace Augustin des passions tournées par une volonté mauvaise en concupiscence, sa doctrine serait fort incomplète, s'il n'avait cherché à rendre raison des faits qu'il a si merveilleusement décrits.

Il remarque donc tout d'abord avec profondeur que la concupiscence, qui consiste essentiellement à s'éloigner de Dieu, n'a de prises sur l'âme, que parce qu'il se trouve dans les vices mêmes une image obscure, ou plutôt une ombre des biens solides, laquelle trompe les hommes par une fausse apparence de beauté.

1. *Confessionum* lib. VIII, cap. XI.

2. *Ibid.*, lib. X, cap. XXXVI. Cf. *De Civitate Dei*, lib. V, cap. XIII, XIV.

« En effet, l'orgueil n'a pour but que la grandeur et l'élévation : et vous seul, mon Dieu, êtes souverainement grand et infiniment élevé au-dessus de toutes choses. L'ambition aspire aux honneurs et à la gloire, et vous seul méritez un honneur suprême, et êtes environné de gloire dans l'éternité. La cruauté des tyrans ne tend qu'à inspirer la crainte, mais qui mérite d'être craint que vous seul, ô mon Dieu? Que peut-on arracher, soustraire à votre puissance? Quand, où, par où, ou par qui le peut-on? L'amour infâme se veut rendre agréable par ses caresses; mais il n'y a point de douceur ni de tendresse égale à celle de votre amour; et rien ne mérite d'être aimé avec autant d'ardeur ni ne rend si heureux ceux qui l'aiment, que votre vérité, qui est plus belle, sans comparaison, et plus éclatante que ce qu'il y a de plus beau.

« La curiosité veut passer pour la science, parce qu'elle désire tout savoir; mais vous seul, mon Dieu, savez tout pleinement. L'ignorance même et la sottise se couvrent du nom de simplicité et d'innocence, parce qu'il n'y a rien de plus simple que vous. Rien n'est pur ni innocent comme vous, toutes vos œuvres rendant témoignage que vous êtes ennemi de toute corruption et de tout mal. La paresse semble ne désirer que le repos; et où se trouve le repos assuré et véritable si ce n'est dans le Seigneur? Le luxe et la superfluité veulent passer pour richesse et pour abondance; mais vous êtes seul la source abondante et inépuisable d'une douceur toute céleste et incorruptible. La profusion veut paraître libérale et magnifique; mais c'est vous qui répandez toute sorte de biens sur les hommes avec libéralité et magni-

ficence. L'avarice veut posséder de grands trésors; et vous les possédez tous. L'envie dispute de la prééminence; et qu'y a-t-il de plus excellent que vous? La colère veut se venger; mais vous seul savez vous venger avec une souveraine justice.

La crainte frémit à la vue d'un accident subit et inopiné; elle tremble pour ce qu'elle aime, et tâche de s'assurer contre les maux en prévenant les périls; mais pour vous, que peut-il arriver qui vous surprenne? Qui peut vous ôter ce que vous aimez? Et où trouvera-t-on, hors de vous, une inviolable sécurité? La tristesse se consume dans le regret des choses qu'elle a perdues, et où le cœur avait mis sa délectation, parce qu'elle voudrait qu'on ne lui ôtât rien de ce qu'elle possède, comme il est impossible de vous rien ôter de ce que vous possédez. Ainsi, l'âme devient adultère, quand elle se détourne de vous et cherche hors de vous les biens qu'elle ne peut posséder purs et sans mélange que lorsqu'elle retourne à vous. Ceux-là même donc qui s'éloignent de vous et qui s'élèvent contre vous ne laissent pas de vous imiter, quoique d'une manière perverse.

Et, même en vous imitant de la sorte, ils déclarent que vous êtes le Créateur de toute nature, et qu'ainsi il n'est pas possible qu'on se retire absolument de vous [1]. »

De cette première observation, en résulte immédiatement une seconde, par où saint Augustin découvre la racine même de la concupiscence. Cette racine est l'orgueil.

1. *Confessionum* lib. II, cap. VI.

« Que désire l'homme dans les faiblesses de sa vie charnelle, si ce n'est qu'il lui fût possible d'être seul et d'avoir toutes choses sous sa dépendance, cédant en cela à une imitation impie de Dieu tout-puissant ?

Que poursuit l'orgueil, sinon le pouvoir, qui assure la facilité d'agir, et que l'âme ne trouve que dans sa soumission à Dieu et dans l'élan de son amour pour amener le règne de Dieu?

Que poursuit la volupté du corps, si ce n'est le repos, qui n'est pas, sinon là où il n'y a nul manque et nulle corruption [1]. »

Et encore :

« Qu'est-ce que l'orgueil, sinon le désir d'une fausse grandeur? Grandeur bien fausse effectivement, que d'abandonner celui à qui l'âme doit être attachée comme à son principe, pour devenir en quelque sorte son principe à soi-même! C'est ce qui arrive à quiconque se plaît dans sa propre beauté, en quittant cette beauté souveraine et immuable qui devait faire l'unique objet de ses complaisances. Ce mouvement de l'âme qui se détache de son Dieu est volontaire, puisque si la volonté des premiers hommes fût demeurée stable dans l'amour de ce souverain bien qui l'éclairait de sa lumière et l'échauffait de son ardeur, elle ne s'en serait pas détournée pour se plaire en elle-même, c'est-à-dire pour tomber dans la froideur et dans les ténèbres [2]. » Mais l'homme en tombant d'en haut et en déchéant de Dieu, tombe d'abord sur lui-même, et de là, per-

1. *De Vera Religione*, cap. LXV.
2. *De Civitate Dei*, lib. XIV, cap. XIII.

dant sa force, il tombe de nécessité encore plus bas [1].

Il y a, en effet, pour l'homme, plusieurs sortes de biens. « Les vertus qui le font bien vivre, sont de grands biens; les corps sans lesquels il peut bien vivre, sont de moindres biens; quant aux puissances de l'âme sans lesquelles il ne peut bien vivre, elles sont des biens moyens. Personne n'use mal des vertus : mais il n'en va pas ainsi des autres biens, c'est-à-dire des moindres biens et des biens moyens ; chacun peut en user, non-seulement bien, mais mal... De la sorte, la volonté pèche, qui se détourne du bien immuable et commun pour se tourner vers son propre bien, ou vers un bien extérieur, ou vers un bien inférieur [2]. »

Or, conclut Augustin, c'est l'orgueil qui dévoie la volonté et corrompt toutes les vertus, comme le prouve l'exemple des païens [3].

Cependant, de même que l'orgueil produit, par une volonté déréglée, le mauvais amour ou la concupiscence ; l'humilité, par une volonté droite, engendre le bon amour ou la vertu.

« La vertu peut être définie un état de l'âme, réglé d'après la nature et la raison. Elle a d'ailleurs ses parties, d'où résulte l'honnête, ainsi que Cicéron l'a remarqué (L. II, *De Inventione*, *De Officiis*. L. 1). Ces parties sont au nombre de quatre. Ce sont la prudence, la force, la tempérance, la justice [4]. »

1. *De Civitate Dei*, lib. XIV, cap. XIII.
2. *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. XIX.
3. Voy. ci-après, III. *Des Deux Cités*.
4. *De Diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. XXI. Cf. *De Libero Arbitrio*, lib. I, cap. XIII.

Quoiqu'il soit inexact de prétendre que tous les manquements à la vertu sont égaux et qu'il n'y a aucun degré dans la faute, on peut affirmer néanmoins que ces quatre parties de la vertu se tiennent étroitement. Qui en possède une les possède toutes, et celui-là n'en possède aucune à qui une seule manque [1].

Mais saint Augustin est pressé de sortir de cette terminologie. C'est pourquoi, tout en conservant la division vulgaire de la morale antique, il transforme, en l'élevant, le sens des termes qu'elle emploie, et si l'on peut ainsi parler, le christianise.

Dans sa pensée et dans son langage, qu'est-ce donc que la vertu, qui nous conduit à la vie heureuse? « La vertu n'est absolument autre chose que le suprême amour de Dieu. Dès lors, comment définir la tempérance ? L'amour qui se conserve intact et incorruptible pour Dieu. Comment définir la force ou le courage? L'amour qui supporte aisément toutes choses à cause de Dieu. Comment définir la justice ? L'amour qui sert Dieu uniquement, et qui par cela même exerce un légitime empire sur les autres créatures qui sont soumises à l'homme. Comment définir la prudence enfin ? L'amour qui discerne exactement ce qui doit l'aider pour s'élever à Dieu, de ce qui peut lui être un empêchement [2]. »

Effectivement, « quelque heureux empire que l'âme semble avoir sur le corps, et la raison sur les passions, si l'âme et la raison ne sont elles-mêmes soumises à

1. *Epistola* CLXVII, *Hieronymo* (415), cap. II.
2. *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ*, lib. I, cap. XV.

Dieu, et ne lui rendent le culte commandé par lui, cet empire n'est pas dans la vérité [1]. »

Tel est le véritable amour, et le véritable amour est la volonté droite. Car, « le fruit des œuvres est dans la bonne volonté [2]. » Il est, d'ailleurs, d'une importance capitale que cette volonté se relève, non d'elle-même, mais de Dieu. Car, « lorsque notre force s'appuie sur Dieu, elle est vraiment force ; lorsqu'elle s'appuie sur elle-même, elle est faiblesse [3]. » La vraie vertu se fonde en Dieu, et la vertu fondée en Dieu est humilité.

Que l'on compare, maintenant, dans les déploiements de la vie, les fruits de la concupiscence, fille de l'orgueil, et ceux de la vertu, fille de l'humilité !

« L'orgueil est un mouvement de l'âme qui décline la sujétion à Dieu, et devient comme une imitation perverse de Dieu [4]. L'âme orgueilleuse veut avoir sous sa domination d'autres âmes ; non pas des âmes de bêtes, lesquelles lui sont soumises de droit divin, mais des âmes raisonnables, c'est-à-dire des âmes ses sœurs, participant au même sort, dépendant de la même loi... Par l'orgueil, l'âme s'éloigne donc du vrai.

Or, comme par elle-même l'âme n'est rien, car autrement elle ne serait pas muable et ne souffrirait aucune déchéance de l'être ; comme par elle-même elle n'est rien, et que tout ce qu'elle a d'être, elle le tient de Dieu ; lorsqu'elle reste dans l'ordre qui est le sien, elle est vivifiée par la présence de Dieu dans son esprit et dans

1. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XXVI.
2. *Confessionum* lib. XIII, cap. XXVI.
3. *Ibid.*, lib. IV, cap. XVI.
4. *De Civitate Dei*, lib. XIV, cap. XIII.

sa conscience. Et c'est là son bien intime. C'est pourquoi, lorsqu'elle s'enfle d'orgueil, elle se précipite vers le dehors, c'est-à-dire qu'elle se dissipe, ce qui est être de moins en moins. Mais se précipiter vers le dehors, n'est-ce pas rejeter loin de soi ce qui est intime; c'est-à-dire éloigner Dieu de soi, non point d'un éloignement dans l'espace, mais dans les affections du cœur? De là l'inquiétude, la souffrance, et dans ce mépris de la loi universelle qui vient de l'attache aux créatures, la peine qui tient nécessairement à l'ordre universel établi par Dieu. De la sorte, celui-là même qui n'aime pas la loi se trouve assujetti à la loi [1]. »

D'un autre côté, « considérez un homme qui rapporte non point à une volupté charnelle, mais seulement au salut du corps, tous les nombres qui proviennent du corps et des passions du corps, et qui de là passent dans la mémoire [2]; un homme qui tourne non point à l'exaltation de son propre mérite, mais à l'utilité des âmes elles-mêmes, tous les nombres qui résultent de la société des âmes ou qui sont destinés à assurer cette société, et qui de là s'impriment dans la mémoire; un homme enfin qui fait servir non point à une superflue et pernicieuse curiosité, mais à un juste discernement des choses, tous les nombres, soit qu'ils tiennent au corps, soit qu'ils tiennent à l'âme, lesquels sont en tous cas les régulateurs et les indicateurs de tout ce qui passe dans les sens; cet homme n'emploie-t-il pas tous ces nombres, sans s'exposer à être captivé par les nombres?

1. *De Musica*, lib. VI, cap. XIII, XIV.
2. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. I, III. *Des Nombres*.

Il ne s'occupe du salut de son corps que pour ne point souffrir d'empêchement, et il ramène toutes ses actions à l'utilité du prochain, qu'il lui a été ordonné d'aimer comme lui-même, à cause du lien naturel du droit commun. C'est là, assurément, un grand homme et un homme vraiment homme [1]. »

« En conséquence, ne plaçons nos joies ni dans la volupté charnelle, ni dans les honneurs et les louanges des hommes, ni dans la recherche des objets extérieurs qui touchent le corps; mais ayons Dieu au plus intime de notre être; c'est en lui que se trouve avec certitude et d'une manière immuable tout ce que nous aimons [2]. » En un mot, pratiquons la charité. Or, « la charité, c'est l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même, tandis que la cupidité est l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu [3]. »

Quoi plus! « L'homme de bien, dans les fers, est libre, au lieu que le méchant est esclave jusque sur le trône; et il n'est pas esclave d'un seul homme, mais il a autant de maîtres que de vices [4]. » Car « une âme adonnée aux voluptés temporelles est toujours brûlante de désir, elle ne peut être rassasiée; distraite par de tumultueuses et maladives pensées, il ne lui est pas donné de voir le bien qui est simple [5]. Elle ressent la peine terrible du remords [6]. Aussi bien, amassez toutes

1. *De Musica*, lib. VI, cap. XIV.
2. *Ibid.*, *ibid.*
3. *De Civitate Dei*, lib. XIV, cap. XXVIII.
4. *Ibid.*, lib. IV, cap. III.
5. *Enarratio in Psalmum* IV, 9.
6. *Enarratio in Psalmum* XLV, 3.

les folles joies, l'opulence, les honneurs, les débauches, les spectacles, les impuretés et les fornications, ce ne sont pas là des joies; mais, telles quelles, un petit accès de fièvre suffit pour en frustrer celui qui les possède et pour lui ravir, encore vivant, toute cette fausse félicité. Que lui reste-t-il? une conscience vide de bonnes œuvres et blessée, qui sentira la justice de Dieu, dont elle n'a pas voulu accepter la loi, et qui trouvera un maître sévère dans celui qu'elle a refusé d'honorer et de chérir comme un tendre père [1]. »

Allons au dernier terme des choses; la concupiscence est la mort de l'âme.

« Le faste de l'orgueil, les charmes de la volupté, le venin de la curiosité sont les mouvements d'une âme morte; car elle ne meurt pas assez pour être privée de toute espèce de mouvement; elle meurt parce qu'elle s'éloigne de la source de vie, parce qu'elle est entraînée par le siècle et qu'elle se conforme à lui [2]. »

De là pour l'âme cette mort, qu'Augustin appelle la seconde mort, c'est-à-dire la mort éternelle [3]. Et qu'on ne se récrie pas sur l'injustice qu'il semble y avoir à punir les péchés, si grands qu'ils soient, de cette courte vie, par un supplice éternel. « Comme si jamais aucune loi avait proportionné la durée de la peine à celle du crime!... De même que les lois humaines ne rendent jamais l'homme frappé du supplice capital à la société, ainsi les lois divines ne rappellent jamais le

1. *De Catechizandis Rudibus*, cap. XVI.
2. *Confessionum* lib. XIII, cap. XXI.
3. *De Civitate Dei*, lib. XIII, cap. VIII.

pécheur frappé de la seconde mort à la vie éternelle [1].»

Au contraire, la vertu, c'est le bonheur, et le vrai bonheur.

« Peut-être y a-t-il quelque subtilité à soutenir que tout ce qui est honnête est utile, et que tout ce qui est utile est honnête. Car par honnête on entend proprement, et dans l'habitude du discours, ce qui doit être recherché pour soi-même, et par utile ce qui se rapporte à quelque autre objet. Mais, à tout le moins, faut-il s'assurer que l'honnête et l'utile ne sont aucunement opposés l'un à l'autre. Il y a même ignorance et bassesse d'âme à les mettre en contradiction [2]. »

« La vie de l'homme est heureuse, lorsque tous les mouvements de son âme sont en parfait accord avec la raison et la vérité. Alors en lui les joies sont dites pures, les amours saintes et bonnes [3]. » Et cette vie n'est que l'aurore de l'éternelle vie.

« Il ne s'agit donc pas pour nous de ne rien aimer, mais de ne point aimer le monde, afin d'aimer librement celui qui a fait le monde. Engagée en effet dans l'amour terrestre, l'âme a, pour ainsi parler, de la glu aux ailes; elle ne peut voler. Mais, purifiée des sordides affections du siècle, elle prend son vol, et, délivrée de toute entrave, s'élève au sein de Dieu, comme portée sur deux ailes, c'est-à-dire sur les deux préceptes de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Où l'âme s'élèverait-elle en volant, si ce n'est en Dieu, puisque

1. *De Civitate Dei*, lib. XXI, cap. XI. Voy. ci-dessus, liv. I, ch. II, III. *De la Fin de l'Ame*.

2. *De Diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. XXX.

3. *De Genesi contra Manichæos*, lib. I, cap. XX.

c'est en aimant qu'elle s'élève [1]? » Là naîtront les chastes embrassements, là fleurira une éclatante et immortelle vigueur, là, comme dans un inviolable asile, l'âme sera abritée contre tous les tourments, à moins qu'on n'estime que Dieu doive moins bien partager ceux qui l'aiment que ceux qui aiment l'or, qui aiment la louange, qui aiment les femmes [2].

Il est vrai que si parmi les hommes il y en a qui aiment les choses éternelles, il y en a d'autres qui aiment les choses temporelles. C'est à chacun de choisir; nul ne peut être dépossédé de ce libre choix; nul ne s'éloigne de l'ordre qu'il ne le veuille. Or, évidemment, c'est s'éloigner de l'ordre que de négliger les choses éternelles, dont l'âme jouit par elle-même, et qu'elle ne peut perdre en les aimant, pour rechercher, comme si elles étaient grandes et admirables, les choses temporelles qui s'adressent à la partie la plus vile de l'homme, c'est-à-dire au corps, et qu'on ne peut jamais se flatter de posséder en sécurité [3].

1. *Enarratio in Psalmum* CXXI, 1.
2. *De Moribus Ecclesiæ catholicæ*, lib. I, cap. XXII.
3. *De Libero Arbitrio*, lib. I, cap. XVI.

III. DES DEUX CITÉS

C'est par notre témérité que le mal a été introduit dans le monde [1].

L'homme devait vivre selon la volonté et dans l'amour de Dieu ; il a voulu vivre selon sa propre volonté et dans l'amour de lui-même.

Qui ne voit en effet, à considérer les hommes, qu'il y a chez eux deux amours? « L'un est saint, l'autre immonde; l'un fraternel, l'autre égoïste; l'un travaille à l'utilité commune en vue d'une société supérieure, l'autre, sous l'empire d'un désir de domination, fait servir la chose commune à un intérêt privé; l'un est soumis à Dieu, l'autre rivalise avec Dieu même; l'un est tranquille, l'autre turbulent [2]. »

« Deux amours ont donc bâti deux Cités : l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu, celle de la terre ; et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même, celle du ciel [3]. Car il n'y a pas quatre Cités, quatre sociétés, deux pour les anges et autant pour les hommes, mais deux Cités en tout, l'une pour les bons, l'autre pour les méchants, anges ou hommes, peu importe [4]. D'un côté, la Cité des bons; de l'autre, la Cité de

1. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. v, I. *De la Liberté humaine et du Mal.*

2. *De Genesi ad Litteram*, lib. XI, cap. xv.

3. *De Civitate Dei,* lib. XIV, cap. xxviii.

4. *Ibid.*, lib. XII, cap. i.

ceux qui pratiquent l'injustice; l'une et l'autre Cités se développant sous l'admirable et ineffable providence de Dieu, lequel régit et ordonne toutes les créatures. Mêlées en une certaine manière dans le temps, elles traversent le siècle, jusqu'à ce qu'arrive le jugement dernier qui les démêlera, réunissant l'une aux bons anges avec son roi pour la vie éternelle, réunissant l'autre aux mauvais anges avec son roi pour le feu éternel [1]. »

Ainsi, « deux sociétés, comme deux grandes Cités, ont pris naissance dans le premier homme. En effet, de cet homme devaient sortir d'autres hommes, dont les uns, par le secret mais juste jugement de Dieu, seront compagnons des mauvais anges dans leurs supplices, et les autres des bons dans leur gloire [2]. »

« De là vient que tant de nations qui sont dans le monde, si différentes de mœurs, de coutumes et de langage, ne forment toutes ensemble que deux sociétés d'hommes, que nous pouvons justement appeler Cités, comme parlent les Écritures. L'une se compose de ceux qui veulent vivre selon la chair, et l'autre de ceux qui veulent vivre selon l'esprit [3]. On peut aussi exprimer la même idée en disant que les uns vivent selon l'homme, et les autres selon Dieu [4]. » La Cité du ciel est une Cité « toujours glorieuse, soit qu'on la considère dans son pèlerinage à travers le temps, vivant de foi au milieu des incrédules, soit qu'on la contemple dans

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. XI, cap. XV.
2. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XXVII.
3. *Ibid.*, lib. XIV, cap. I.
4. *Ibid.*, *ibid.*, cap. IV.

la stabilité du séjour éternel [1]. Elle donne pour victoires la vérité, pour honneurs la sainteté, pour paix la félicité, pour vie l'éternité [2]. »

La Cité de la terre, au contraire, « dévorée du désir de dominer, est elle-même esclave de sa convoitise, tandis qu'elle croit être la maîtresse des nations [3]. »

Comme les hommes en possession du libre arbitre ont crû et se sont augmentés, il s'est fait une espèce de mélange et de confusion des deux Cités par un commerce d'iniquité [4]. Mais, encore une fois, ce mélange ne sera que temporaire. « Coexistant depuis l'origine du genre humain jusqu'à la fin du siècle, ces deux Cités, l'une des saints, l'autre des méchants, confondues présentement dans leurs corps, mais séparées dans leurs volontés, seront, au jour du jugement, séparées même corporellement [5]. C'est de tout l'espace de temps, où il se fait une révolution continuelle de personnes qui meurent et d'autres qui naissent et qui prennent leur place, que se compose la durée des deux Cités [6]. »

Expliquons avec Augustin cette doctrine.

Les deux Cités ont eu leur naissance; elles ont leur progrès; elles auront leur fin.

Et d'abord, les deux Cités ont eu leur naissance. Dieu, en effet, au moment marqué par sa sagesse, a créé tout ensemble et le monde et le temps [7]. Les anges ont été

1. *De Civitate Dei*, lib. I, cap. I.
2. *Ibid.*, lib. II, cap. XXIX.
3. *Ibid.*, lib. I, cap. I.
4. *Ibid.*, lib. XV, cap. I.
5. *De catechizandis Rudibus*, cap. XIX.
6. *De Civitate Dei*, lib. XV, cap. I.
7. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. IV, II. *Du Temps et des Créatures.*

ses premières créatures, et encore que plusieurs soient déchus, Dieu, qui est bon, n'a rien créé que de bon. Dieu, en créant l'homme ensuite, a voulu dans un seul homme créer tous les hommes, afin qu'il y eût entre eux le lien étroit de la parenté [1]. Dans cet homme unique, dont il a prévu à la fois et la chute et la réparation, Dieu a d'ailleurs créé deux sociétés ou deux Cités. Leur coexistence se révèle, avec leur rivalité, par la convoitise de la chair contre l'esprit. Ce n'est pas que la Cité de Dieu ne connaisse point de passions, l'apathie n'étant pas de cette vie. Mais, à la différence de la Cité du monde, que ses passions troublent et dominent, ou qui ne les surmonte que par un orgueil insupportable, par une insensibilité qui est inhumanité, les passions de la Cité de Dieu sont innocentes et ses mœurs sont pures [2].

D'autre part, « lorsque les deux Cités commencèrent à prendre leur cours dans l'étendue des siècles, l'homme de la Cité de la terre fut celui qui naquit le premier, et, après lui, le membre de la Cité de Dieu, prédestiné par la grâce, étranger ici-bas par la grâce, et par la grâce citoyen du ciel. Par lui-même, effectivement, il sortit de la même masse qui avait été toute condamnée dans son origine ; mais Dieu, comme un potier (car c'est la comparaison dont se sert saint Paul, à dessein et non pas au hasard), fit d'une même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie. Or, le vase d'ignominie a été fait le premier, puis le vase d'honneur,

1. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. IX.
2. *Ibid.*, lib. XIV, cap. IX.

parce que dans chaque homme précède ce qui est mauvais, ce par où il faut nécessairement commencer, mais où il n'est pas nécessaire de demeurer; et après, vient ce qui est bon, où nous parvenons par notre progrès dans la vertu et où nous devons demeurer. Il est vrai, dès lors, que tous ceux qui sont méchants ne deviendront pas bons; mais il l'est aussi qu'aucun ne sera bon qui n'ait été originairement méchant. L'Écriture dit donc de Caïn qu'il bâtit une ville; mais Abel, qui était étranger ici-bas, n'en bâtit point. Car la Cité des saints est là-haut, quoiqu'elle enfante ici-bas des citoyens en qui elle est étrangère à ce monde, jusqu'à ce que le temps de son règne arrive et qu'elle rassemble tous ses citoyens au jour de la résurrection des corps, quand ils obtiendront le royaume qui leur est promis et où ils régneront éternellement avec le roi des siècles, leur souverain [1]. »

Cependant quelle doit être, ici-bas, la vie de la Cité céleste, tandis qu'elle y est comme captive de la Cité terrestre?

Augustin s'applique d'abord à établir que l'homme est un être essentiellement sociable.

Qu'on suppose un homme farouche au point de n'avoir aucun commerce avec personne, c'est là une imagination qui ne peut appartenir qu'à la fable et aux poëtes. « En effet, les animaux, même les plus sauvages, s'accouplent et ont des petits qu'ils nourrissent et qu'ils élèvent; et je ne parle pas ici des brebis, des cerfs, des colombes, des étourneaux, des abeilles; mais des lions,

1. *De Civitate Dei*, lib. XV, cap. I.

des renards, des vautours, des hiboux. Un tigre devient doux pour ses petits et les caresse. Un milan, quelque solitaire et carnassier qu'il soit, cherche une femelle, fait son nid, couve ses œufs, nourrit ses petits, et se tient en paix, autant qu'il peut, avec sa compagne comme avec une sorte de mère de famille. Combien plus encore l'homme n'est-il pas porté par les lois de sa nature à entrer en société avec les autres hommes et à vivre autant que possible en paix avec eux [1] ! »

C'est pourquoi « après la cité, l'univers est comme le troisième degré de la société civile ; car le premier, c'est la maison [2]. Puis donc que chacun de nous est une partie du genre humain ; puisque l'homme est fait pour vivre en société, puisqu'il a en lui-même une faculté naturelle et puissante, la faculté d'aimer ; ce n'est pas hors de propos que Dieu a voulu tirer toute la race d'un seul homme, afin d'unir les hommes, non-seulement par la ressemblance commune de toute l'espèce, mais encore par un lien d'universelle parenté. La première société naturelle dans la race humaine est ainsi l'union de l'homme et de la femme [3].

Augustin, par conséquent, n'a garde de condamner le mariage. Sans doute il exalte la virginité, comme le terme suprême de la perfection [4]. Sans doute aussi, il réprouve la concupiscence, laquelle ne cesse de lutter contre l'esprit. Mais, il n'en tient pas moins « que le

1. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XII.
2. *Ibid.*, *ibid.* cap. VII.
3. *De Bono conjugali* liber unus, cap. I.
4. *De Peccatorum meritis et remissione*, lib. I, cap. XXIX.

mariage est bon et qu'il a été institué par Dieu même[1]. »

Or, quel sera le régime de cette première société naturelle, qui est la maison ?

« Du moment que la maison est le germe et l'élément de la cité, tout germe, tout commencement devant se rapporter à sa fin, et tout élément, toute partie à son tout, il est visible que la paix de la maison doit se rapporter à celle de la cité, c'est-à-dire l'accord du commandement et de l'obéissance parmi les membres de la même famille, à ce même accord parmi les membres de la même cité. D'où il suit que le père de famille doit régler sur la loi de la cité la conduite de sa maison, afin qu'il y ait accord entre la partie et le tout[2]. »

Ainsi le père de famille a l'autorité dans la maison. Cette autorité, toutefois, n'est pas despotique. « Ceux qui commandent dans la maison ont soin des autres ; comme le mari commande à la femme, le père et la mère aux enfants, et les maîtres aux serviteurs ; et les autres obéissent, comme les femmes à leurs maris, les enfants à leurs pères et à leurs mères, et les serviteurs à leurs maîtres[3]. » Surtout cette autorité du père de famille ne va pas jusqu'à établir l'infériorité de la femme vis-à-vis de l'homme. Loin de là ; Augustin déclare que l'homme et la femme sont égaux[4]. Et cette doctrine de l'égalité dans la maison est confirmée par nom-

1. *De Nuptiis et Concupiscentia*, lib. I, cap. IV. — *Contra Julianum Pelagianum*, lib. III.

2. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XVI.

3. *Ibid.*, *ibid.* cap. XIV.

4. *Quæst. in Genes.*, lib. I, quæst. CLIII.

bre de préceptes qui ont pour objet de garantir, avec l'intégrité, la sainteté du mariage [1].

Mais les liens entre les hommes ne sont point uniquement les liens de la parenté. Les hommes se trouvent encore unis par la société de la raison. En effet, «si l'argent peut associer les hommes, combien davantage la raison qui constitue le fond de leur nature, et d'où résulte entre eux, non plus une loi qui règle le commerce de leurs affaires, mais leur commune destinée! C'est pourquoi le Comique (car un reflet de la vérité brille toujours chez les sublimes génies), mettant en scène deux vieillards, dont l'un dit à l'autre :

« Tes affaires te laissent donc assez de loisir pour t'occuper de celles d'autrui qui ne te touchent en aucune façon? » fait répondre à celui qui parle ainsi :

« Je suis homme et j'estime que rien de ce qui est humain ne m'est étranger. »

Maxime admirable et que l'on rapporte avoir été applaudie par le théâtre tout entier, quoiqu'il fût plein de sots et d'ignorants! Tellement la communauté des sentiments humains toucha naturellement tous les cœurs, de telle sorte qu'il n'y eût pas un homme qui ne se sentît avoir tout homme pour prochain [2]! »

Et effectivement, «nous sommes tous des proches par la condition même de notre naissance terrestre; mais d'une autre manière nous sommes frères par l'espérance de l'héritage céleste. Tout homme donc doit

1. Cf. *De Bono conjugali* liber unus; *De Conjugiis adulterinis*, lib. II, etc.

2. *Epistola* CLV, *Macedonio* (414), cap. IV.

regarder un autre homme comme son prochain, avant même qu'il soit chrétien ; car comment savoir ce qu'il est auprès de Dieu et dans la prescience de Dieu ?... Ignorants que nous sommes de ce qui sera, tenons chacun pour notre prochain, non-seulement à cause de la condition de la mortalité humaine à laquelle, en venant sur cette terre, nous avons tous été assujettis, mais à cause de l'espérance de l'héritage commun qui nous est réservé [1]. »

De cette société naturelle qui lie les hommes entre eux, naît pour les hommes la nécessité de s'entr'aider.

En conséquence, Augustin condamne l'avarice. « Par avarice en général, il faut entendre, suivant lui, le désir qui porte l'homme à obtenir plus que le nécessaire, en considération de son excellence et d'une espèce d'amour-propre ou d'amour *privé :* dénomination, continue subtilement Augustin, qui en latin est pleine de sens, parce qu'elle suppose plutôt un déchet qu'un accroissement. Toute privation, en effet, est diminution [2]. »

Prenant d'ailleurs le mot d'avarice dans le sens particulier d'amour des richesses, Augustin en fait des peintures qui tendent à rendre l'avarice détestable. « L'avarice, écrit-il, est insatiable... En voulant être riche, l'avare désire, il s'agite, il a soif, et comme l'hydropique, plus il boit, plus il a soif [3]. »

Aussi bien, que le riche le sache : « De ses richesses,

1. *Enarratio in Psalmum* XXV; *Enarr.* II, 2. « *Proximum tuum putare debes omnem hominem, et antequam sit christianus.* »

2. *De Genesi ad Litteram*, lib. XI, cap. XV.

3. *Sermo* CLXXVII, 6.

rien ne lui appartient que cela même que le pauvre réclame de lui, à savoir le vivre et le couvert [1]. »

Ce n'est pas que par une exagération pieuse Augustin en vienne à nier la propriété. « Donnez aux pauvres, s'écriera-t-il ; donnez, je vous le demande, je vous en conjure, je vous l'enjoins, je vous l'ordonne. » Mais aussitôt il ajoute : « donnez aux pauvres ce que vous voulez [2]. »

Il n'admet pas non plus que l'on prenne, en toute circonstance, à la rigueur, les maximes de dépouillement répandues dans l'Évangile. Sans doute, le chrétien ne doit jamais préférer au Christ les richesses [3]. Sans doute aussi, c'est la perfection même que le renoncement total aux biens de ce monde. Néanmoins, pourquoi nier que les riches, sans atteindre à ces sublimes hauteurs, obtiennent pourtant la vie, s'ils observent la loi, s'ils donnent afin qu'il leur soit donné, et remettent afin qu'il leur soit remis (*Luc*, VI, 37, 38) ?

Que si l'on demande à Augustin sur quel fondement repose le droit de propriété, il commencera par répondre que, devant le droit divin, tout est à tous et que rien n'est à personne, Dieu ayant fait d'un même limon les pauvres et les riches, et une même terre supportant les pauvres et les riches [4]. Mais, d'une part, identifiant ensuite le droit divin et l'Évangile [5], il professe qu'en vertu de ce droit, tout est aux justes. D'autre part, il

1. *Sermo* LXI, cap. XI,
2. *Epistola* CLVII, *Hilario* (414), cap. IV.
3. *Ibid.*, *ibid.*
4. *In Joannis Evangelium*, tractatus VI, cap. I.
5. *Ibid.*, *ibid.*

reconnaît dans le droit humain un écoulement du droit divin, dont la volonté du prince est le canal. Le droit établi par le prince permet donc aux hommes de dire : ceci est à moi [1]. Aussi bien, le droit humain que répartit le prince, s'identifie à son tour avec le droit divin, d'où il est dérivé. Car le prince ne peut vouloir que les hérétiques soient légitimes propriétaires [2].

Quoi qu'il en soit de ces principes sur l'origine de la propriété, Augustin n'accorde pas que les préceptes de la charité abolissent les lois de la justice. Mais à la justice doit s'ajouter la charité. Or, la charité, ou amour du prochain, « consiste à faire au prochain du bien dans son corps tout ensemble et dans son âme. » Et Augustin distingue, en ce qui concerne le bien à faire au prochain dans son âme, « deux parties de la charité : la coercition et l'instruction [3]. » En effet, « comme ce n'est pas être bienfaisant que de venir en aide à une personne pour lui faire perdre un plus grand bien, ce n'est pas non plus être innocent que de la laisser tomber dans un plus grand mal, sous prétexte de lui en épargner un petit. L'innocence demande non-seulement qu'on ne nuise à personne, mais encore qu'on empêche son prochain de mal faire, ou qu'on le châtie quand il a mal fait, soit afin de le corriger lui-même, soit au moins pour retenir les autres par cet exemple [4]. »

Enfin Augustin enseigne que l'union entre les hom-

1. *In Joannis Evangelium*, tractatus VI, cap. I.
2. *Ibid.*, *ibid.*
3. *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ*, lib. I, cap. XXVIII.
4. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XVI.

mes ne subsiste que « lorsqu'ils aiment le bien commun, c'est-à-dire Dieu, qui est le bien véritable et souverain, et lorsqu'ils s'aiment les uns les autres en celui, et pour l'amour de celui qui voit, sans que nous puissions l'en empêcher, quel est le principe et le motif de l'amour dont nous nous aimons réciproquement [1]. »

Dans la famille et la société humaine ainsi comprises, quelle place Augustin assignera-t-il à l'esclavage, ou même reconnaîtra-t-il à l'esclavage une place?

Vers 354, le concile de Gangres avait menacé d'excommunication ceux qui exhorteraient les esclaves à quitter leurs maîtres. Un illustre historien a même affirmé que le goût de l'indépendance individuelle, inconnu au monde ancien et à l'Église chrétienne, ne devait se répandre dans l'Occident que par les Germains [2].

Il reste, en tout cas, hors de doute que de son temps et dans le milieu où il vivait, Augustin ne pouvait guère professer l'abolition de l'esclavage. Aussi, est-ce surtout la liberté intérieure qu'il prêche. Cependant il déclare l'esclavage contraire à la nature primitive de l'homme. A ses yeux, l'esclavage est le fruit des passions ou de la guerre, et ainsi une expiation ou un châtiment. Suite du péché originel, l'esclavage convient avec la seconde nature de l'homme. Les esclaves doivent donc se résigner et obéir à leurs maîtres, en vertu de la même subordination qui soumet le fils au père, la femme au mari, les sujets aux gouvernants. Pratiqué de la sorte,

1. Cf. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XXIII.
2. M. Guizot, *Histoire de la Civilisation en Europe*, 11e leçon.

l'esclavage même leur est utile, car ce n'est pas le travail qui dégrade l'esclave, c'est le péché [1].

Augustin considère du reste les esclaves comme des membres de la famille. En conséquence, il ordonne de les traiter avec douceur; il applaudit à leur émancipation [2], ou en fait des recrues pour les monastères [3]. Il y a plus, et c'est ici le bel endroit de sa doctrine sur l'esclavage, il proclame que les esclaves ayant la même origine que les hommes libres, le même Dieu, le même avenir, sont des personnes et non point des choses.

« Après avoir créé l'homme raisonnable et l'avoir fait à son image, Dieu n'a pas voulu qu'il dominât sur les hommes, mais sur les bêtes. C'est pourquoi, les premiers justes ont été plutôt bergers que rois, Dieu voulant nous apprendre par là l'ordre de la nature, qui a été renversé par le désordre du péché; car c'est avec justice que le joug de la servitude a été imposé au pécheur : *Conditio quippe servitutis jure intelligitur imposita peccatori*. Aussi, ne voyons-nous pas que l'Écriture sainte parle d'esclaves avant que le patriarche Noé n'eût flétri de ce titre honteux le péché de son fils. Le péché seul a donc mérité ce nom, et non pas la nature. Si l'on en juge par l'étymologie latine, les esclaves étaient des prisonniers de guerre, à qui les vainqueurs conservaient la vie, alors qu'ils pouvaient les tuer par le droit de la guerre; or, cela même montre que l'esclavage est une peine du péché. Car on ne saurait faire une guerre juste que les ennemis n'en fassent une injuste; et toute

1. Cf. *De Opere Monachorum*.
2. *Sermo* XXI.
3. *Sermo* CCCLVI.

victoire, même celle que remportent les méchants, est un effet des justes jugements de Dieu, qui humilie par là les vaincus, soit qu'il veuille les amender, soit qu'il veuille les punir.

La première cause de la servitude est donc le péché, qui assujettit un homme à un homme; ce qui n'arrive que par le jugement de Dieu, qui n'est point capable d'injustice, et qui sait imposer des peines différentes, selon la différence des coupables.

Et certes, il vaut mieux être esclave d'un homme que d'une passion; car est-il une passion, par exemple, qui exerce une tyrannie plus cruelle sur le cœur des hommes que la passion de dominer? Aussi bien, dans cet ordre de choses qui soumet quelques hommes à d'autres hommes, l'humilité n'est pas moins avantageuse à l'esclave que l'orgueil est funeste au maître. Mais dans l'ordre naturel où Dieu a créé l'homme, nul n'est esclave de l'homme ni du péché; l'esclavage est donc une peine, et elle a été imposée par cette loi qui commande de conserver l'ordre naturel et qui défend de le troubler, puisque, si l'on n'avait rien fait contre cette loi, l'esclavage n'aurait rien à punir. C'est pourquoi, l'Apôtre avertit (*Eph.* VI, 5) les esclaves d'être soumis à leurs maîtres, et de les servir de bon cœur et de bonne volonté, afin que, s'ils ne peuvent être affranchis de la servitude, ils sachent y trouver la liberté, en ne servant point par crainte, mais par amour, jusqu'à ce que l'iniquité passe et que toute domination humaine soit anéantie, au jour où Dieu sera tout en tous[1]. »

1. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XV.

A la question de l'esclavage se lie étroitement dans la pensée d'Augustin la question de la guerre.

« Le véritable but de la guerre, c'est la paix, l'homme qui fait la guerre cherchant la paix, et nul ne faisant la paix pour avoir la guerre [1]. »

Si donc il y a, en même temps que des guerres injustes, des guerres justes, à tout le moins, le véritable objet de la guerre est-il la paix. « La nature même crie en quelque sorte à l'homme qu'il vaut mieux subir le joug du vainqueur que de s'exposer aux dernières fureurs de la guerre [2]. »

Ainsi, ce serait se tromper que d'estimer sage et heureux un État qui ne s'accroîtrait que par la guerre [3]. Un peuple vertueux ne doit pas même souhaiter de s'agrandir [4]. Sans la justice, les empires ne sont que de grandes réunions de brigands [5]. Et la justice est impossible là où ne règne pas la charité [6].

La justice qui assure la prospérité des peuples est effectivement le fondement des États. « Là où il n'y a point de vraie justice, il ne peut y avoir de société fondée sur des droits reconnus et sur la communauté des intérêts, et par conséquent il ne peut y avoir de peuple. S'il n'y a point de peuple, il n'y a point aussi de chose du peuple; il ne reste, au lieu d'un peuple, qu'une multitude telle quelle, qui ne mérite pas ce

1. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XII.
2. *Ibid.*, lib. XVIII, cap. II.
3. *Ibid.*, lib. IV, cap. III, XV.
4. *Ibid.*, *ibid.* cap. IV.
5. *Ibid.*, *ibid.*
6. *De Sermone Domini in monte*, lib. I, 13.

nom. Puis donc que la république est la chose du peuple, et qu'il n'y a point de peuple, s'il n'est associé pour se gouverner par le droit; comme d'ailleurs il n'y a point de droit où il n'y a point de justice, il s'ensuit nécessairement que là où il n'y a point de justice, il n'y a point de république [1]. » Quel spectacle, en effet, que celui d'un État corrompu!

« Les adorateurs des Dieux et qui imitent avec joie les déréglements et les crimes des Dieux ne se soucient pas que la république soit prostituée à toutes sortes de vices. Qu'elle demeure seulement debout, disent-ils, qu'elle fleurisse, qu'elle soit triomphante et victorieuse, mais surtout qu'elle jouisse d'une parfaite tranquillité; que nous importe le reste? Il nous importe bien davantage que chacun accroisse tous les jours ses richesses pour suffire à toutes ses profusions et s'assujettir les faibles. Que les pauvres deviennent les courtisans des riches pour avoir de quoi vivre et jouir d'une oisiveté tranquille à l'ombre de leur protection, et que les riches abusent des pauvres pour les faire servir à leur faste et à leur vanité. Que les peuples saluent de leurs applaudissements non les défenseurs de leurs véritables intérêts, mais ceux qui leur font largesse de voluptés. Qu'on ne commande rien de fâcheux, qu'on ne défende rien d'impur. Que les rois ne se soucient pas que leurs sujets soient bons, pourvu qu'ils soient soumis. Que les sujets n'obéissent pas aux rois comme aux directeurs de leurs mœurs, mais comme aux arbitres souverains de leur fortune et aux pourvoyeurs de

1. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XXI.

leurs plaisirs; ne ressentant pour eux, à la place d'un respect sincère, qu'une crainte servile. Que les lois veillent plutôt à conserver à chacun sa vigne que son innocence. Que l'on n'appelle en justice que ceux qui entreprennent sur la fortune ou sur la vie d'autrui, ou qui le gênent ou lui font tort; mais qu'on puisse faire librement tout ce qui plaît des siens, ou avec les siens, ou avec tous ceux qui le veulent bien souffrir. Que les prostituées abondent dans les rues pour quiconque désire en jouir, surtout pour ceux qui n'ont pas le moyen d'entretenir une concubine. Qu'on élève de vastes et magnifiques maisons; qu'il y ait partout des festins somptueux; que chacun, pourvu qu'il le veuille et qu'il le puisse, trouve jour et nuit le jeu, le vin, le vomitoire, la volupté; qu'on entende partout le bruit de la danse; que le théâtre frémisse des transports d'une joie dissolue et des émotions qu'excitent les plaisirs les plus honteux et les plus cruels. Qu'il soit déclaré ennemi public celui qui osera blâmer ce genre de félicité. — Que ceux-là seuls soient regardés comme de vrais dieux qui ont procuré ce bonheur au peuple et qui le lui conservent. Qu'ils fassent seulement que ni la guerre, ni la peste, ni aucune autre calamité ne trouble un État si prospère. Est-ce là, je le demande à tout homme en possession de sa raison, est-ce là une république qui ressemble à l'empire romain? ou plutôt n'est-ce pas la maison de Sardanapale [1]? »

Or, un État n'est corrompu que « parce que la corruption règne déjà dans le cœur des particuliers,

1. *De Civitate Dei*, lib. II, cap. XX.

qui sont comme les éléments et les semences des cités [1]. »

Le premier et le plus sûr moyen de rendre les États heureux, c'est donc de chasser des âmes les passions mauvaises [2]; et chasser les passions mauvaises, c'est renverser le culte des faux dieux [3]. « On accuse la religion chrétienne d'être ennemie de la république. Ah! que ne suit-on ses salutaires maximes! Sous leur influence, on verrait s'établir, se fortifier, se développer, s'accroître une république plus glorieuse que celle qu'ont fondée Romulus, Numa, Brutus, et tous les autres illustres promoteurs de la nation romaine [4]. Que ceux qui prétendent que la religion chrétienne est hostile à la république nous donnent des soldats, des gouverneurs de provinces, des époux, des parents, des fils, des maîtres, des serviteurs, des rois, des juges, ou même des administrateurs du trésor public, pareils à ceux que forme le Christianisme! Au lieu de combattre la doctrine du Christ, qu'ils avouent plutôt que, si on lui obéissait, elle serait pour la république la cause la plus puissante de sa prospérité [5]. »

C'est une erreur, en effet, de croire que la piété détourne de l'action. La vie du chrétien consiste en un sage tempérament de pratique et de spéculation. Car « on ne doit point tellement s'adonner au repos de la contemplation qu'on ne songe à être utile au prochain,

1. *Enarratio in Psalmum* IX, 8.
2. *Epistola* CIV, *Nectario* (409).
3. *Epistola* L, *Suffectanis* (399).
4. *Epistola* CXXXVIII, *Marcellino* (412), cap. II.
5. *Ibid.*, *ibid.*, cap. III.

ni se livrer à l'action de telle sorte qu'on en oublie la contemplation [1]. »

Il en est d'un autre côté, des princes comme des peuples. La justice seule leur est un gage de bonheur. « Si nous appelons heureux quelques empereurs chrétiens, ce n'est pas pour avoir régné longtemps, pour être morts paisiblement en laissant leur couronne à leurs enfants, ni pour avoir vaincu leurs ennemis du dehors ou réprimé ceux du dedans. Nous appelons les princes heureux quand ils font régner la justice; quand, au milieu des louanges qu'on leur prodigue ou des respects qu'on leur rend, ils ne s'enorgueillissent pas, mais se souviennent qu'ils sont hommes; quand ils soumettent leur puissance à la puissance souveraine de Dieu ou la font servir à la propagation du vrai culte, craignant Dieu, l'aimant, l'adorant, et préférant à leur royaume celui où ils ne craignent pas d'avoir des égaux; quand ils sont lents à punir et prompts à pardonner, ne punissant que dans l'intérêt de l'État et non dans celui de leur vengeance, ne pardonnant que dans l'espoir que les coupables se corrigeront et non pour assurer l'impunité aux crimes, tempérant leur sévérité par des actes de clémence et par des bienfaits, lorsque des actes de rigueur sont nécessaires; d'autant plus retenus dans leurs plaisirs qu'ils sont plus libres de s'y abandonner à leur gré; aimant mieux commander à leurs passions qu'à tous les peuples de la terre; faisant tout cela en vue non de la vaine gloire, mais de l'éternelle félicité; offrant enfin au vrai Dieu, pour leurs péchés, le sacrifice de l'humi-

1. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XIX.

lité, de la miséricorde et de la prière. Voilà les princes chrétiens que nous appelons heureux, heureux par l'espérance dès ce monde, heureux en réalité quand ce que nous espérons sera accompli [1]. »

Les devoirs des princes ainsi définis, d'où les princes tiennent-ils leur puissance? Et, d'une manière générale, quelle est l'origine du pouvoir politique?

Tout en se montrant très-frappé des vices du gouvernement républicain et en applaudissant à sa destruction par le régime impérial, Augustin ne repousse aucune forme de gouvernement, à condition que les droits et les intérêts de tous soient protégés. Suivant lui, par conséquent, la monarchie, l'aristocratie, la démocratie sont des formes de gouvernement également légitimes et qu'on peut adopter suivant les temps. Ce qu'il affirme expressément, « c'est que c'est la providence de Dieu qui établit les royaumes de la terre [2]. »

Ainsi, c'est de Dieu que vient au prince le pouvoir de faire respecter la loi. Quelque variabilité que les circonstances impriment à la loi, elle n'est juste que par sa conformité à la loi divine [3]. «Ta loi, ô mon Dieu, dit Augustin, est écrite dans les cœurs des hommes, et l'iniquité n'a pas le pouvoir de l'en effacer [4]. » C'est pourquoi, il est nécessaire que le prince fasse respecter cette loi. De là le droit de punir, qui peut aller jusqu'à infliger la mort [5]. « *Non sane frustra instituta sunt*

1. *De Civitate Dei*, lib. V, cap. XXIV.
2. *Ibid.*, *ibid.*, cap. I.
3. Voy. ci-dessus liv. I, ch. III, II. *De la Nature de Dieu.*
4. *Confessionum* lib. I, cap. VI.
5. *Epistola* CLIII, *Macedonio* (414), cap. III.

potestas regis, jus gladii cognitoris, ungulæ carnificis, arma militis, disciplina dominantis, severitas etiam boni patris. Habent ista omnia modos suos, causas, rationes, utilitates. Hæc cum timentur, et coercentur mali, et quietius inter malos vivunt boni[1]. »

« Ce n'est certainement pas en vain qu'ont été institués la puissance du roi, le droit du glaive protecteur, les ongles de fer du bourreau, les armes du soldat, la discipline de celui qui commande, la sévérité même d'un bon père. Toutes ces choses ont leurs applications, leurs causes, leurs raisons, leurs utilités. Lorsqu'on les craint, et les méchants sont réprimés, et les bons vivent plus tranquillement parmi les méchants. »

Mais si Augustin estime légitime le droit de punir, il n'a garde d'en accepter toutes les procédures immorales et barbares. Non-seulement il déplore, quoiqu'il s'y résigne, la nécessité de mettre à la question des témoins innocents, pour tirer d'eux la vérité dans une cause qui leur est étrangère. Mais encore et surtout, il ne parle qu'avec indignation de la torture qu'on inflige à l'accusé pour son propre fait. « On veut savoir s'il est coupable et on commence par le torturer; pour un crime incertain, on impose, et souvent à un innocent, une peine certaine, non pas que l'on sache que le patient a commis le crime, mais parce qu'on ignore s'il l'a commis en effet? Et ce qui est plus odieux encore, et ce qui demanderait une source de larmes, c'est que le juge, ordonnant la question de peur de faire mourir

1. *Epistola* CLIII, *Macedonio* (414), cap. VI.

un innocent par ignorance, il arrive qu'il tue cet innocent par les moyens mêmes qu'il emploie pour ne le point faire mourir [1]. »

Au nombre des procédés qu'Augustin condamne, notons aussi le mensonge officieux.

« C'est d'après l'intention qu'il a eue, et non point d'après la vérité ou la fausseté des choses, que l'on doit juger qu'un homme a menti ou n'a pas menti [2]. Personne ne peut soutenir qu'il faille parfois mentir, à moins d'établir que l'on peut, par le mensonge, obtenir quelque bien éternel. Mais comme on s'éloigne d'autant plus de l'éternité qu'on s'éloigne de la vérité, il est parfaitement absurde de dire qu'on puisse, en s'en éloignant, parvenir à un bien quelconque [3]. » Augustin, par conséquent, n'aurait point souscrit à la maxime qu'il faut quelquefois tromper le peuple.

Cependant, il importe de ne pas s'y méprendre. En proclamant que la loi n'est juste que par sa conformité à la loi de Dieu, Augustin entend, ce qui est considérable, qu'il n'y a de vraie justice que celle qui consiste à rendre aussi à Dieu ce qui lui appartient. En un mot, s'il distingue la loi civile de la loi religieuse, il ne l'en sépare point. Professer la religion orthodoxe est, dans ses idées, une partie de la justice.

Le prince représentant, sauvegarde de la justice, aura-t-il donc le droit et le devoir de défendre l'ortho-

1. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. VI.
2. *De Mendacio* liber unus, cap. III.
3. *Ibid.*, cap. V, VI. Cf. *Contra Mendacium* liber unus.

doxie? Lui sera-t-il permis de réduire les dissidents par la force?

Ce serait manquer d'exactitude que d'attribuer à saint Augustin sur ce point délicat une opinion, pour ainsi parler, tout d'une pièce, ou même de ne pas tenir grand compte des circonstances particulières au milieu desquelles il l'a formulée.

Avant tout, remarquons-le. Au commencement du cinquième siècle plus qu'à aucune époque antérieure, la province d'Afrique, gouvernée en quelque manière à titre précaire par des proconsuls fréquemment changés, se trouvait en proie à la guerre civile. Et cette guerre civile, dont les horreurs s'accrurent à partir de la prise de Rome par Alaric, était en même temps une guerre religieuse. L'orthodoxie s'y voyait tour à tour assaillie et par le puissant parti des Donatistes qui représentait, avec les Ariens, l'hérésie; et par les hordes sauvages des Circoncellions, chez lesquels subsistait l'esprit barbare et païen. Il n'y avait donc pas là simplement une lutte d'influences et de croyances.

C'était, à la lettre, des sévices, des pillages, des massacres, des incendies. Aussi la peur était-elle devenue pour les catholiques un fléau encore plus grand peut-être qu'aucune espèce de séduction mondaine.

Dans ces conjonctures déplorables, l'attitude de l'Église devait-elle être purement passive? Ou bien ses représentants immédiats pouvaient-ils, afin d'obtenir, je ne dirai pas des conversions, mais la paix et la liberté des fidèles et des convertis, en appeler à l'autorité civile?

Il serait injuste de ne pas le reconnaître. Non-seule-

ment Augustin n'a point posé du premier coup, une doctrine de coercition à l'endroit des dissidents, quoiqu'il ait fini par y avoir recours. Mais il n'a pas même voulu, dans le principe, combattre la violence par la violence. C'est à mesure que les difficultés se sont accrues que son attitude est devenue de plus en plus sévère, comme aussi (car il faut tout dire) elle s'est modifiée avec le sentiment même de sa force [1].

De là, trois moments bien distincts. En premier lieu et dans les douze premières années environ de son épiscopat, Augustin se contente, à l'égard de ses adversaires, des voies de la douceur et de la persuasion.

Plus tard, tout en admettant l'intervention du pouvoir civil, c'est beaucoup moins la soumission des consciences qu'il veut en attendre, que la répression des troubles extérieurs [2]. C'est ainsi qu'en 409, il conjure le proconsul d'Afrique, Donat, de réduire les Donatistes, mais d'épargner leur vie et de leur ôter de la sorte le prétexte que c'est pour la vérité et la justice qu'ils souffrent persécution. Il proteste que conformément aux préceptes du divin Maître, les chrétiens ne cherchent point à se venger de leurs ennemis, mais qu'ils les ai-

1. *Epistola* XCIII, *Vincentio* (408), cap. v. « *Mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos hæreticos noveramus. Sed hæc opinio mea, non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis. Nam primo mihi opponebatur civitas mea, quæ cum tota esset in parte Donati, ad unitatem catholicam timore legum imperialium conversa est.......* » Cf. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XVII.

2. *Epistola* XCVII, *Olympio* (408).

ment et qu'ils prient pour eux. Il ajoute qu'aussi bien c'est un travail plus importun que profitable, que de réduire les hommes par la force au lieu de les gagner par l'instruction [1]. C'est ainsi encore qu'en 412 il supplie le tribun Marcellin d'user de mansuétude envers les Circoncellions et de ne point les punir de mort, quels que soient leurs crimes, attendu que l'Église a horreur du sang [2]. Il est vrai que dès 408, il écrivait à Olympius pour lui demander de faire observer les lois qui avaient été portées en Afrique du vivant de Stilichon, relativement à la destruction des idoles et à la correction des hérétiques [3].

Toutefois, ce n'est que dans une troisième période, qu'Augustin invoque décidément et absolument l'autorité impériale, comme support et instrument de l'autorité religieuse. La lettre la plus célèbre en ce sens est évidemment celle qu'il écrivit, en 417, au comte Boniface. Il y déclare sans détour que les vrais martyrs ne sont pas ceux qui souffrent persécution à cause de l'iniquité et de la division impie de l'unité chrétienne, mais ceux qui endurent persécution à cause de la justice. D'ailleurs, comment ne pas admettre que l'intervention du pouvoir impérial soit salutaire pour arracher les faibles à la peur que les méchants leur inspirent et sous laquelle ils succombent ? Évidemment, il est utile que les

1. *Epistola* C, *Donato* (408).

2. *Epistola* CXXXIII, *Marcellino* (412). Cf. *Epistola* CXXXIX, *Marcellino* (412).

3. *Epistola* XCVII, *Olympio* (488). Cf. *Epistola* CLIII, *Macedonio* (414). « *Sicut est aliquando misericordia puniens, ita est crudelitas parcens.* »

méchants venant à trembler à leur tour, trouvent dans cette crainte même un motif de se corriger, ou que du moins prenant une attitude de repentir, ils ne soient plus un sujet d'effroi pour ceux qui se repentent en effet. On dira peut-être qu'il vaut mieux (et qui en doute?) amener les hommes au culte de Dieu par la doctrine, que de les y pousser par la terreur ou par la douleur; mais parce que ceux-là sont meilleurs qui se laissent persuader, il ne faut pas négliger ceux qui se montrent rebelles à la persuasion.

L'Écriture n'enseigne-t-elle pas que ce n'est point seulement l'esclave, mais le fils indiscipliné qu'il convient de réduire par les coups? Pourquoi l'Église ne forcerait-elle pas des fils perdus à revenir, si des fils perdus en ont forcé d'autres à périr? On a tort d'alléguer les apôtres, pour soutenir qu'on ne doit pas employer l'autorité des empereurs en matière de religion. Saint Paul n'en a-t-il point appelé à César, c'est-à-dire même à un prince qui n'était pas chrétien? Le grand apôtre a montré assez par là ce que devraient faire les ministres du Christ, lorsque dans les périls de l'Église ils trouveraient des empereurs chrétiens[1]. Il y a plus. C'est pour le bien même des hérétiques qu'il faut les obliger à changer de foi. Si un ennemi, dans le délire de la fièvre, se précipitait, ne faudrait-il pas l'arrêter[2]? Si quelques-uns sont incurables, tous doivent-ils être abandonnés[3]? On dit que l'Écriture n'autorise pas l'em-

1. *Epistola* CLXXXV, *Bonifacio* (417).
2. *Epistola* XCIII, *Vincentio*.
3. *Ibid.*

ploi de la force. Mais n'est-il pas écrit : « Contraignez d'entrer tous ceux que vous rencontrerez. » Ne voyons-nous pas saint Paul contraint par la violence du Christ à adorer la vérité [1]. Jésus ne dit-il pas lui-même : « Personne ne vient vers moi que celui que le Père a attiré à moi [2]. » Enfin, Dieu lui-même n'a pas épargné son Fils, et l'a livré pour nous aux bourreaux [3].

En 420, c'est encore, chez Augustin, le même langage. Écrivant au tribun Dulcitius, qui était chargé d'exécuter les décrets des empereurs contre les Donatistes, il lui rappelle les termes mêmes de sa lettre au comte Boniface. Il répète que, suivant lui, le libre arbitre a été donné à l'homme de telle sorte qu'il est juste que les lois divines et humaines punissent les crimes par des supplices. Conséquemment, il appartient aux rois religieux de la terre de réprimer, par une sévérité convenable, non-seulement les adultères et les homicides ou tous autres forfaits de cette nature, mais aussi les sacriléges [4].

Hâtons-nous d'ailleurs de l'ajouter.

Ce n'est point en se proposant un but odieux de vengeance; ce n'est pas même dans un égoïste intérêt de domination qu'Augustin en vient à de semblables doctrines. Il veut la paix de l'Église; il veut, avant tout, l'unité de l'Église. Telle est même sa crainte de voir se briser l'unité catholique, qu'il ose bien avouer qu'il faut tolérer les vices, même universellement connus,

1. *Epistola* XCIII, *Vincentio*.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Epistola* CCIV, *Dulcitio* (420).

si on ne peut les corriger sans scinder l'Église[1]. C'est, en définitive, cette préoccupation de l'unité ecclésiastique qui l'incline aussi à des maximes de persécution. Préserver ou menacer l'unité de l'Église, ce n'est rien moins, dans sa pensée, qu'assurer ou compromettre le salut du monde.

« C'est toi, Église catholique, s'écrie Augustin; c'est toi, mère véritable des chrétiens, qui exerces et instruis les enfants avec une tendresse enfantine, les jeunes hommes avec force, les vieillards en assurant leur repos, proportionnant à chacun ce qui convient non-seulement au développement de son corps, mais aussi de son âme. C'est toi qui soumets, par une chaste et fidèle obéissance, les femmes à leurs maris, non point pour le contentement de la passion, mais pour la propagation de la race humaine et la douceur de la vie domestique. C'est toi qui donnes empire aux maris sur leurs femmes, non point afin qu'ils se jouent d'un sexe faible, mais afin qu'ils leur commandent par les lois d'un sincère amour. C'est toi qui assujettis aux parents les fils par une libre servitude, et qui établis sur les fils la pieuse domination des parents. C'est toi qui unis les frères aux frères par le lien de la religion, plus solide et plus étroit que les liens du sang. C'est toi qui resserres toute alliance en ajoutant aux nœuds de la nature et de la volonté les embrassements d'une charité mutuelle. C'est toi qui attaches aux maîtres les esclaves, non pas tant par la nécessité de leur condition

1. Cf. Barbeyrac, *Traité de la Morale des Pères de l'Église*, in-4. Amsterdam, 1728, chap. XVI.

que par le plaisir qu'ils éprouvent à remplir leur tâche. C'est toi qui rends les maîtres faciles aux esclaves en considération du Dieu très-haut qui est leur commun Seigneur, et qui les disposes à la vigilance plutôt qu'à la violence. C'est toi qui unis les citoyens aux citoyens, les peuples aux peuples, les hommes aux hommes, en leur rappelant leur première origine, d'où naît entre eux non plus simplement une société, mais une sorte de fraternité. Tu enjoins aux rois de prendre soin des peuples ; tu avertis les peuples de se soumettre aux rois. Tu ne cesses d'enseigner à qui on doit l'honneur, à qui l'affection, à qui le respect, à qui la crainte, à qui la consolation, à qui l'avertissement, à qui l'encouragement, à qui la direction, à qui le reproche, à qui le supplice ; montrant en quelle manière, si on ne doit pas tout à tous, on doit à tous la charité, et qu'envers personne il ne faut se permettre l'injure[1]. »

Ce terme suprême de ses efforts, l'unité de l'Église ; les moyens qu'il croit légitime d'employer pour la fonder et la maintenir, jusqu'à devenir persécuteur ; Augustin n'hésite point à les déclarer même aux dissidents. En 416, un prêtre donatiste, nommé Donat, a été violemment saisi par l'autorité catholique et s'est blessé en résistant à cette violence. Augustin lui écrit pour lui représenter qu'il a eu tort de résister, et qu'on a eu raison de le violenter. Car c'est un bien que ne pas laisser, quand on le peut, la liberté de faire le mal. Eh ! quoi, c'est un bien que de violenter des prêtres pour les élever à l'épiscopat, et ce ne serait pas un bien

1. *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ*, lib. I, cap. XXX.

que de les arracher à l'erreur, c'est-à-dire à la mort[1] ! En 409, c'était déjà, du moins dans la discussion, le même ordre de considérations. Augustin exhortant les Donatistes à l'unité, s'appliquait à leur démontrer que les lois que les empereurs catholiques avaient portées contre eux, étaient justes et nécessaires. « Aimons la paix, leur disait-il, que tout homme savant ou ignorant juge préférable à la discorde ; chérissons et conservons l'unité. Voilà ce que les empereurs ordonnent, et ce qu'ordonne le Christ ; comme en effet ce que les empereurs ordonnent est bien, c'est le Christ même qui l'ordonne par leur bouche[2]. »

La même année enfin, c'est avec une véritable éloquence, que dans une lettre à Macrobius, Augustin s'exprime sur les maux que produisent les Donatistes en travaillant à détruire l'unité catholique. « Pourquoi, s'écrie-t-il, dans l'unité de l'aire du père de famille ne pouvons-nous pas souffrir que la paille se mêle au froment? Pourquoi? N'est-ce pas que le froment doit être pur ? Cette pureté c'est l'unité. Or, cette unité, les Donatistes la fuient, afin que les peuples rachetés par le sang de l'unique Agneau s'enflamment de haine les uns contre les autres. — Cette unité, les Donatistes la fuient, afin que le mari aille d'un côté, l'épouse d'un autre. — Cette unité, les Donatistes la fuient, afin que les proches, les citoyens, les amis, les hôtes fassent paraître leur concorde dans les relations de la vie et leurs dissensions au pied des autels.—Cette

1. *Epistola* CLXXIII, *Donato* (416).
2. *Epistola* CV, *Donatistis* (409), cap. III.

unité, les Donatistes la fuient, afin que nous réclamions contre leur improbité les lois publiques, et que contre ces lois les Circoncellions s'arment de leurs fureurs. — Cette unité, les Donatistes la fuient, afin que l'audace des gens de la campagne s'élève contre leurs possesseurs, et que, contrairement aux préceptes des apôtres, les esclaves fugitifs non-seulement se dérobent à leurs maîtres, mais les menacent et les violentent. — Cette unité, enfin, les Donatistes la fuient, afin que tous ceux qui se refusent parmi nous à la discipline trouvent chez eux un asile. — Voilà les fruits de cette division qu'ils ne veulent pas guérir, puisqu'ils fuient l'unité comme il faudrait fuir la division elle-même, laquelle par elle-même est honteuse et condamnée de Dieu, alors même qu'elle ne serait pas le principe de tant et de si horribles calamités [1]. »

Ainsi, selon Augustin, attaquer l'orthodoxie ou s'y soustraire, c'est attaquer l'unité, la loi divine, la justice. Les princes, par conséquent, qui ont pour mission d'assurer le respect de la justice, ne remplissent leur tâche qu'autant qu'ils garantissent l'obéissance à la loi divine et qu'ils maintiennent l'unité, essence de l'orthodoxie. « Quand le glaive des puissances temporelles attaque la vérité, il est pour les forts une épreuve glorieuse, et pour les faibles une dangereuse tentation : mais quand il est tiré contre l'erreur, il est pour ce qu'il y a de gens sages parmi ceux qui y sont engagés, un avertissement salutaire, et pour les autres une tribulation infructueuse. Il n'y a point de puissance qui

1. *Epistola* CVIII, *Macrobio* (409), cap. VI.

ne vienne de Dieu; et qui résiste aux puissances, résiste à l'ordre de Dieu, puisque les princes ne sont pas pour donner de la terreur aux bons, mais aux méchants[1]. » C'est pourquoi, les princes, même mauvais, sont réputés par Augustin inviolables[2]. Il reconnaît même, d'après l'Écriture, une sainteté inhérente au caractère royal, laquelle ne peut être effacée par aucun crime. Mais il n'en conclut pourtant pas qu'on doive en tout cas obéissance au prince. Loin de là, l'évêque d'Hippone proclame pour les chrétiens le devoir de la désobéissance, sinon de l'insurrection, lorsque les ordres des princes sont en contradiction flagrante avec les ordres de Dieu.

« Lorsqu'il arrive que les empereurs établissent de mauvaises lois en faveur de l'erreur contre la vérité, ceux qui croient bien sont éprouvés et ceux qui persévèrent sont couronnés; quand, au contraire, il arrive qu'ils établissent de bonnes lois en faveur de la vérité contre l'erreur, les furieux sont terrifiés, et ceux qui jouissent de leur bon sens sont corrigés. Quiconque donc refuse d'obéir aux lois que les empereurs établissent contre la vérité de Dieu, se rend digne d'une grande récompense; mais quiconque refuse d'obéir aux lois que les empereurs établissent pour la vérité de Dieu, se rend digne d'un grand supplice[3]. » Et ailleurs: « Si Dieu ordonne quelque chose de contraire aux coutumes et aux lois des hommes, il faut faire ce qu'il ordonne, alors même qu'il n'eût jamais été fait auparavant; le

1. *Epistola* XCIII, *Vincentio.*

2. *Ibid.*

3. *Confessionum* lib. III, cap. VIII.

rétablir s'il est tombé en désuétude, et l'établir s'il n'a jamais été établi. — Car de même que dans la société humaine, la puissance supérieure mérite l'obéissance plus que celles qui sont au-dessous, ainsi Dieu, qui est supérieur à toutes les puissances, doit être obéi par-dessus toutes[1]. » Augustin, d'un autre côté, est bien près de prêcher l'obéissance passive, quand il enseigne que « le propre des chrétiens est de souffrir les maux temporels, et d'espérer les biens éternels[2]. »

Telle est la politique que conçoit Augustin; telles sont les règles de conduite qu'il trace aux enfants de la Cité du ciel, tandis qu'ils sont mêlés aux enfants de la Cité de la terre.

Encore une fois, « tout le genre humain a pris son commencement d'un seul homme que Dieu a créé le premier[3]. Et Dieu a beaucoup mieux fait de ne créer d'abord qu'un seul homme, d'où le genre humain tout entier devait sortir, que d'en créer plusieurs... Car, de cette façon, il lui a fait aimer davantage l'union et la concorde, en unissant les hommes non-seulement par la ressemblance de la nature, mais aussi par les liens de la parenté[4]. » Cependant, dans cet homme unique, dont il a prévu à la fois la chute et la réparation, Dieu a créé deux sociétés, deux Cités, un homme ancien et un homme nouveau.

« Comme la mort est la fin de l'homme ancien, la vie

1. *Epistola* CLXXXV, *Bonifacio* (417), cap. II.

2. *Sermo* CCXCVI, cap. VII. — Cf. *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. IV, XX; lib. XXII, cap. XXII, XXIII.

3. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. IX.

4. *Ibid.*, *ibid.*, cap. XXI.

éternelle est la fin de l'homme nouveau. Car celui-là est l'homme du péché, et celui-ci l'homme de la justice... Or, de même qu'incontestablement un seul de ces deux hommes peut bien dans tout le cours de la vie actuelle représenter l'un d'entre eux, c'est-à-dire l'homme ancien et terrestre, mais que nul ne peut en cette vie revêtir l'homme nouveau et céleste, sans rester uni à l'homme ancien ; car il faut nécessairement qu'il commence par lui et qu'il l'endure jusqu'à la mort visible, qui ruinera l'un et grandira l'autre ; de même, le genre humain tout entier, dont la vie se développe comme celle d'un seul homme depuis Adam jusqu'à la fin du siècle, est administré par les lois de la divine Providence, de telle sorte qu'il apparaisse distribué en deux genres. L'un comprend la foule des impies, chez qui se montre, depuis le commencement du siècle jusqu'à la fin, l'image de l'homme terrestre. Dans l'autre, se manifestent les déploiements du peuple qui ne reconnaît qu'un seul Dieu [1]. »

Ainsi, voilà la naissance des deux Cités. En voici le développement ou le progrès.

Aux clartés de la révélation s'ordonnent les événements de l'histoire. Caïn, meurtrier de son frère, est le fondateur de la Cité du monde ; Seth, le fondateur de la Cité de Dieu.

Les habitants de la Cité de Dieu s'étant épris des filles des hommes, les deux Cités se sont confondues par les mariages : le déluge est survenu pour les démêler.

Après le déluge, la Cité de Dieu se perpétue dans

1. *De Vera Religione*, cap. XXVII.

Sem, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, les Juges, les Rois, les Prophètes jusqu'à Jésus-Christ.

La Cité du monde se manifeste, en Orient, dans l'empire des Assyriens, en Occident dans l'empire romain. « La fin de l'un a été le commencement de l'autre. On peut dire que les autres royaumes n'ont été que des rejetons de ceux-là[1]. »

Ces deux Cités ont chacune des caractères qui marquent assez leur opposition.

La Cité du monde se contente d'une première naissance. Il en faut à la Cité de Dieu une seconde, qui l'affranchisse de la mort.

La Cité du monde s'est fait des dieux suivant ses caprices. La Cité de Dieu n'a jamais abandonné le culte du vrai Dieu[2].

La Cité du monde désire la paix dans le temps. La Cité de Dieu attend la paix qui ne doit jamais cesser[3].

Les deux Cités connaissent les mêmes biens et les mêmes maux, mais leurs espérances diffèrent. Car la Cité du monde n'espère rien que sur la terre, tandis que la Cité de Dieu place son espoir au ciel. Certaine du but qu'elle poursuit, active quoique étrangère ici-bas, la Cité de Dieu attire à soi, admet dans son ample sein les citoyens de toutes les nations, en forme de saintes cohortes en marche vers l'éternité, sans se mettre en peine de la diversité des mœurs, du langage et des coutumes de ceux qui composent cette société voyageuse comme elle, pourvu

1. *De Civitate Dei*, lib. XVIII, cap. II.
2. *Ibid.*, lib. XIV, cap. IX, XIV.
3. *Ibid.*, lib. XIX, cap. XIV.

que cela ne les empêche point de servir le même Dieu[1].

Ces caractères contraires qui se révèlent dans le progrès des deux Cités indiquent évidemment les fins contraires elles-mêmes qui leur sont réservées.

En effet, si les deux Cités doivent durer aussi longtemps qu'il y aura une succession de personnes qui naissent et qui meurent, l'heure de leur fin n'en viendra pas moins, heure connue du seul créateur, aussi bien que l'heure de leur naissance. Alors se discernera le peuple de Dieu. Car, « l'espèce humaine, représentée par le peuple de Dieu, peut être assimilée à un seul homme dont l'éducation se fait par degrés. La suite des temps a été pour ce peuple, ce qu'est la suite des âges pour l'individu ; et il s'est peu à peu élevé des choses temporelles aux choses éternelles et du visible à l'invisible[2]. »

Ce n'est pas tout.

Augustin suit jusqu'aux dernières précisions la comparaison qu'il imagine entre les degrés que parcourt l'humanité dans l'accomplissement de sa carrière et les successions des différents âges dans la vie de l'individu.

Et tantôt il parle d'un âge simple, tantôt d'un âge composé.

Dans l'âge simple, il distingue : la période qui précède la virilité; la virilité; la vieillesse. De là, dans l'humanité, le règne de la nature, le règne de la loi, le règne de la grâce.

1. *De Civitate Dei,* lib. XIX, cap. XIV.

2. *Ibid.*, lib. X, cap. XIV. Cf. *De Diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. LVIII. *Finis autem seculorum tanquam senectus veteris hominis, cum totum genus humanum tanquam unum hominem constitueris. sexta tate signatur, qua Dominus venit. Sunt enim ætates sex etiam in uno homine : infantia. pueritia, adolescentia, juventus, gravitas et senectus.*

Dans l'âge composé, il distingue : les premiers temps de la naissance, l'enfance, l'adolescence, la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse [1]. De là, dans l'histoire de l'humanité six périodes correspondantes : depuis Adam, depuis Noé, depuis Abraham, depuis David, depuis la captivité de Babylone, depuis le Christ [2].

L'âge simple appelle une quatrième époque; l'âge composé une septième époque, qui sera l'époque de la consommation et du sabbat.

Mais c'est à l'âge composé que s'attache particulièrement Augustin et à la division de l'histoire de l'humanité en sept périodes.

Cette division, aussi bien, lui semble fondée sur de nombreuses analogies.

Ce ne sont pas seulement en effet les âges de la vie physique de l'individu qui lui semblent la reproduire, mais encore les degrés que l'homme parcourt dans les développements de sa vie morale [3].

« Voici la manière dont Dieu dispense ses grâces dans le cours des temps, et les remèdes que sa Providence donne à ceux qui ont mérité par le péché d'être assujettis à la mort :

Tout d'abord, il faut considérer la nature et la condition de chaque homme qui naît dans le monde.

Son premier âge, qui est l'enfance, se passe à nourrir son corps, et il oublie cet âge à mesure qu'il croît.

1. *De Diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. LVIII.

2. *De Genesi contra Manichæos*, lib. I, cap. XXIII. Cf. *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXX.

3. *De Vera Religione*, cap. XXVI. *De Genesi contra Manichæos*, lib. I, cap. XXV.

Après l'enfance, vient le second âge, où nous commençons à faire quelque usage de la mémoire.

A celui-là succède le troisième âge, auquel la nature met l'homme en état d'être père.

Le quatrième âge rend l'homme capable d'exercer les charges publiques, et l'oblige à régler sa vie sur les ordonnances des lois. C'est à cet âge que les défenses sévères de commettre des crimes, et les peines décernées contre ceux qui les ont commis, lesquelles retiennent les hommes par le frein d'une crainte servile, excitent dans les âmes charnelles une ardeur encore plus violente de satisfaire leurs passions, et les rendent doublement coupables dans toutes leurs fautes, parce qu'il y a double péché à faire une action qui non-seulement est mauvaise, mais qui encore est défendue.

Après les travaux et les agitations de cet âge, l'homme entre dans la vieillesse, où il trouve quelque paix et quelque repos.

Et il tombe enfin dans le dernier âge qui, au milieu de mille dégoûts, au milieu des faiblesses et des maladies, le conduit jusqu'à la mort.

Voilà la vie de l'homme, qui vit selon le corps, et qui est comme enchaîné par les passions violentes que lui cause l'amour des choses du monde.

C'est celui qu'on appelle le vieil homme, l'homme extérieur et terrestre, quelque heureux qu'il puisse être de cette félicité humaine, qui seule est connue du vulgaire; quelque bien réglé que soit l'État où il vit, que cet État soit gouverné par des rois, ou par des princes, ou par les lois, ou par toutes ces puissances ensemble.

Il y a des hommes qui depuis leur naissance jusqu'à

leur mort ne mènent que la vie de ce vieil homme extérieur et terrestre, soit qu'ils se montrent honnêtes suivant le monde, soit même qu'ils dépassent la mesure d'une justice servile.

Mais il y en a quelques-uns qui, après avoir commencé nécessairement à vivre de la vie de ce vieil homme, renaissent ensuite par une naissance intérieure. Détruisant alors les restes de cette vieillesse par la force qu'ils acquièrent dans la vie spirituelle, et par leurs progrès dans la sagesse, ils soumettent violemment leur existence aux lois du ciel, jusqu'à ce qu'après la mort visible, ils soient entièrement renouvelés.

C'est cet homme qu'on appelle l'homme nouveau, l'homme intérieur et céleste, lequel a aussi ses âges spirituels, mais qui sont proportionnés aux degrés de son avancement dans la vertu, et non point au nombre de ses années.

Dans son premier âge, il se nourrit des bons exemples qu'il trouve dans les histoires, et cette nourriture est comme le lait de son enfance.

Dans le second, il oublie déjà les choses humaines, n'aspirant plus qu'aux choses divines, et il ne demeure plus dans le sein et comme dans les bras de l'autorité humaine, mais s'avance par les démarches de la raison vers la loi souveraine et immuable.

Dans le troisième, l'homme est dans une force et une vigueur plus grandes, et soumettant parfaitement la chair à l'esprit, comme la femme est soumise à son mari, il ressent une joie intérieure, et comme les douceurs de l'affection conjugale. C'est alors que la partie inférieure s'unit et se joint avec la supérieure, qu'elle

se couvre comme du voile de la chasteté et de la pudeur, et qu'elle est si éloignée d'avoir besoin qu'on l'oblige à bien vivre, qu'elle ne voudrait pas pécher quand toute la terre le lui permettrait.

Dans le quatrième âge, l'homme nouveau accomplit les mêmes actes que dans le troisième, mais il les accomplit avec plus de conduite et de fermeté. Il commence alors à entrer dans l'état d'homme parfait, et se trouve capable de soutenir toutes les persécutions des hommes, de résister à tous les flots et à toutes les tempêtes du monde.

Lorqu'il est arrivé au cinquième âge, il jouit d'une paix entière et d'une absolue tranquillité, vivant parmi les richesses et dans l'abondance du royaume immuable de la souveraine et ineffable sagesse.

Dans le sixième, il change entièrement, jusqu'à oublier toute cette vie temporelle, pour ne penser plus qu'à l'éternité. C'est alors qu'il passe à cette forme si parfaite, qui a été créée à l'image et ressemblance de Dieu même.

Le septième âge est enfin l'éternel repos, la perpétuelle béatitude où il n'y a plus d'âges à distinguer. Car, de même que la fin du vieil homme est la mort, la fin de l'homme nouveau est la vie éternelle. Celui-là est en effet l'homme du péché, et celui-ci l'homme de la justice[1]. »

D'autres fois encore, Augustin croit trouver dans les sept jours de la création une frappante image des divisions qui partagent l'histoire[2].

1. *De Vera Religione*, cap. XXVI.
2. *De catechizandis rudibus*, cap. XXII.

Cependant, il reste à expliquer pourquoi les âges ou divisions qu'assigne Augustin dans l'histoire de l'humanité offrent de l'inégalité; comme aussi il reste à dire si l'on peut assigner la durée du sixième âge, qui correspond à la vieillesse, et après lequel commencera l'âge du Sabbat.

L'esprit subtil de l'évêque d'Hippone ne recule point devant ces difficultés.

« Si quelqu'un s'étonne, écrit-il, que des six époques que nous avons distinguées dans l'histoire, les deux premières comprennent dix générations, tandis que les trois suivantes en comprennent chacune quatorze, et tandis encore que nous n'assignons pas le nombre des générations comprises dans la sixième; il est facile de répondre que dans chaque homme aussi, les deux premiers âges, celui qui précède l'enfance et la vieillesse, sont enveloppés dans les sens. Or, il y a cinq sens, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le tact; mais le nombre cinq est doublé, parce que le sexe humain, d'où proviennent ces générations, est double, le masculin et le féminin; or, le nombre cinq doublé donne dix. D'un autre côté, à partir de l'adolescence et au delà, du moment où la raison commence à dominer chez l'homme, aux cinq sens s'ajoutent la connaissance et l'action, par où la vie est régie et gouvernée, si bien qu'ainsi se forme le nombre sept; mais ce nombre, doublé comme le précédent, à cause du double sexe, apparaît et domine dans les quatorze générations, que comprennent les trois âges suivants, lesquels correspondent à l'adolescence, à la jeunesse et à l'âge mûr. Quant à la vieillesse, nous ne lui fixons pas un nombre déterminé d'années,

mais nous comprenons sous cette dénomination tout le temps que vit un homme après que les cinq premiers âges sont écoulés : c'est pourquoi, de même, nous n'assignons point de générations à la dernière époque de l'humanité. De la sorte, le dernier jour nous reste inconnu ; et, aussi bien, le Seigneur nous enseigne (*Matth.* XXIV, 36) qu'il est utile qu'il nous soit caché [1]. »

Ces explications ne sont pas les seules. On peut remarquer, en effet que « la vieillesse étant dite commencer à partir de la soixantième année, et la vie humaine pouvant parvenir jusqu'à cent vingt ans, il est manifeste que la vieillesse peut à elle seule être aussi longue que tous les âges antérieurs pris ensemble. On est par conséquent dans une incertitude complète sur le nombre de générations qu'il faut compter dans la dernière période de l'histoire de l'humanité, laquelle commence à l'avénement de Notre-Seigneur, et doit durer jusqu'à la fin du siècle [2]. »

Quoi qu'il en soit, et tout ignorée qu'elle puisse être de nous, l'heure de la fin des deux Cités n'en viendra pas moins.

Pour lors, éclatera le jugement de Dieu, lequel redressera tous les jugements que nous portons ici-bas. La Cité du monde partagera les supplices des mauvais anges [3]. La Cité de Dieu, céleste Jérusalem, entrera en possession d'une béatitude ineffable. « Il y aura la Cité

1. *De Genesi contra Manichæos*, lib. I, cap. XXIV.
2. *De Diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. LVIII.
3. *De Civitate Dei*, lib. XXI, cap. XXIII et sq.

du Christ qui recevra les bons, hommes ou anges; il y aura la Cité du diable, qui recevra les méchants. Ceux-là n'auront plus la volonté, ceux-ci n'auront plus la faculté de pécher; ni les uns ni les autres n'auront la possibilité de mourir. Pour les uns ce sera la félicité d'une éternelle vie, pour les autres le malheur d'une éternelle mort; pour les uns et les autres, une condition qui ne finira pas, quoique le bonheur de ceux-là doive être inégal, de même que la souffrance de ceux-ci[1]. »

Qu'on entende ces mots de félicité éternelle! Les enfants de la Cité terrestre qui n'aiment, après tout, qu'une vaine gloire, reçoivent une récompense vaine. Il n'en est pas ainsi « de la récompense de ceux qui souffrent ici-bas pour la Cité de Dieu, objet de haine à ceux qui aiment le monde. Cette Cité est éternelle; personne n'y prend naissance, parce que personne n'y meurt[2]. »

« La suite des générations humaines, dont les unes meurent pour être remplacées par d'autres, n'est que le fantôme de l'éternité, de même qu'on dit qu'un arbre est toujours vert, lorsque de nouvelles feuilles, succédant à celles qui tombent, lui conservent toujours son ombrage. Mais la Cité de Dieu sera vraiment éternelle; car tous ses membres seront immortels, et les hommes justes y acquerront ce que les anges n'y ont jamais perdu[3]. »

1. *Enchiridion,* cap. CXI, CXII.
2. *De Civitate Dei*, lib. V, cap. XVI.
3. *Ibid.*, lib. XXII, cap. I.

Et qu'on ne se fasse point de l'éternelle félicité des images grossières. « Non, ce ne sera plus comme dans le siècle présent, ce ne sera plus dans la volupté que procure l'attouchement des corps, ni dans les saveurs du palais et de la langue, ni dans la suavité des parfums, ni dans l'agrément des sons qui passent, ni dans les formes diversement colorées des corps, ni dans les vanités de la louange humaine, ni dans une épouse et une progéniture mortelle, ni dans la superfluité des richesses, ni dans les recherches de ce siècle, soit qu'elles s'étendent dans l'espace, soit qu'elles se développent dans le temps ; ce sera en Dieu[1], unie éternellement au vrai Dieu par un chaste amour, sans être toutefois coéternelle à lui, que se réjouira la cour des âmes et des intelligences célestes qui composent la Cité sainte[2]. »

Comment, d'ailleurs, décrire le Sabbat éternel et l'éternelle félicité de la Cité de Dieu ? « Tout mal y aura disparu ; aucun bien n'y sera caché, et on n'aura qu'à y chanter les louanges de Dieu, qui sera tout en tous. Là, régnera la véritable gloire, loin de l'erreur et de la flatterie. Là, le véritable honneur, qui ne sera pas plus refusé à qui le mérite que déféré à qui ne le mérite pas ; nul indigne n'y pouvant prétendre dans un séjour où le mérite seul donne accès. Là enfin, la véritable paix, où l'on ne souffrira rien de contraire, ni de soi-même, ni des autres. Celui-là même qui est l'auteur de la vertu en sera la récompense, parce qu'il n'y a rien de meilleur

1. *Enarratio in Psalmum* IX, 3.
2. *Confessionum* lib. XII, cap. XV.

que lui, et qu'il a promis de se donner à tous. Que signifie, en effet, ce qu'il a dit par le Prophète : « Je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple (*Lévit.*, XXVI, 12), » sinon, je serai l'objet qui remplira tous leurs souhaits ; je serai tout ce que les hommes peuvent honnêtement désirer, vie, santé, nourriture, richesses, gloire, honneur, paix, en un mot tous les biens[1] ? »

1. *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXIX, XXX.

J'ai achevé de tracer, à l'aide des passages innombrables où elle se trouve comme dispersée, le tableau de la philosophie de saint Augustin. Dégagée de l'appareil des textes, cette exposition aurait été peut-être plus animée, mais évidemment aussi, elle eût été beaucoup moins sûre. Or, il fallait, avant tout, ne laisser place, ni aux conjectures, ni à l'arbitraire. J'ai donc poussé à bout, non sans labeur, mes investigations littérales, n'ayant souci que de présenter telle qu'elle est, la pensée

de saint Augustin philosophe, et de la présenter tout entière. C'est assez dire que je crois avoir posé une base solide sur laquelle se peuvent asseoir une histoire sincère et une critique impartiale de la philosophie de l'évêque d'Hippone.

LIVRE II

EXAMEN DE LA PHILOSOPHIE DE S. AUGUSTIN

CHAPITRE I

SOURCES DE LA PHILOSOPHIE DE S. AUGUSTIN

C'est toujours un problème d'une extrême délicatesse, que celui dont la solution consiste à indiquer les sources auxquelles une grande intelligence a puisé, et d'où elle a comme dérivé toute une philosophie. Il ne suffit point, en effet, d'avoir étudié cette philosophie en se pénétrant du génie de son auteur. Il est, en outre, nécessaire d'être versé dans les doctrines qui ont précédé celle qu'on examine, comme aussi de savoir exactement quelle connaissance en a eue le penseur dont on se propose d'apprécier les écrits. Enfin, on conviendra que si, pour démêler dans ces écrits les parties d'emprunt d'avec les parties originales, le critique a besoin d'une sagacité rare, il lui faut sans doute une retenue plus rare encore, qui l'empêche de se précipiter et de voir tour à tour des

identités là où ne se rencontrent que de simples et même de lointaines analogies, et des différences irréductibles là où existent d'étroits rapports et une filiation incontestable.

Mais l'embarras s'accroît et devient presque insurmontable, s'il s'agit d'une de ces époques de crise où les théories évoquées en quelque sorte de toutes les profondeurs du passé comme de tous les points de l'horizon, se confondent en un syncrétisme indécis ; et d'un de ces sublimes esprits qui unissent à une science étendue la vive puissance de l'invention.

Toutefois, pour difficile que puisse être le problème, il n'en subsiste pas moins. Il offre même, en ce qui touche la philosophie de saint Augustin, un intérêt particulier.

Effectivement, d'un côté, Augustin n'est resté étranger à aucune des doctrines de son temps. De l'autre, il a été le représentant accrédité, le défenseur inébranlable et heureux du Christianisme et de l'Église. On est conduit à chercher, par conséquent, à quelles sources il a plus spécialement demandé les principes qui devaient faire le fond de sa philosophie. Est-ce à la libre spéculation, est-ce à la révélation qu'il les doit? Ou si, comme il n'est pas permis d'en douter, Augustin s'est inspiré à la fois des systèmes de la philosophie et des enseignements catholiques, qu'a-t-il emprunté aux doctrines de l'antiquité païenne, tout en se tenant invariablement attaché à l'Évangile?

Il faut manifestement avoir établi ce départ, sinon pour apprécier la valeur intrinsèque de la philosophie de saint Augustin, du moins pour reconnaître jusqu'à

quel point elle est originale ; ou encore dans quelle mesure l'illustre évêque a su, sans dénaturer les théories des anciens, sans compromettre les dogmes de la religion révélée, les réduire, en les conciliant, à un tout homogène.

Or, comme la plupart des problèmes d'origine, cette question des sources de la philosophie de saint Augustin ne peut se résoudre que par induction, et les éléments d'induction se ramènent ici à trois principaux :

1° Quel était, au quatrième siècle de notre ère, l'état des écoles qu'a pu fréquenter saint Augustin?

2° Quelle était, en particulier, l'érudition d'Augustin?

3° Quelles sont, dans ses ouvrages, les citations ou les analogies, les identités ou les ressemblances qui se rencontrent avec les doctrines de ceux qui l'ont précédé?

Et d'abord, quel était, au quatrième siècle de notre ère, l'état des écoles qu'a pu fréquenter saint Augustin ?

Il n'est pas inutile de le remarquer. L'Afrique, où devait naître et grandir Augustin, ne comptait pas seulement au nombre des plus riches provinces romaines, et parmi celles qu'on appelait *nutrices Romæ*[1]; mais elle se trouvait depuis longtemps comme en possession de fournir à l'Empire des personnages considérables par le talent et par la science. L'Adrumétain Salvius avait été le rédacteur de l'Édit perpétuel. Le Maure Opélius Macrinus, un des successeurs de Sévère, était un jurisconsulte distingué. Albinus d'Adrumète, qui prit la pourpre en même temps que Sévère, était un connaisseur érudit. Le consul Eutychius Proculus, natif de Sicca, avait professé la grammaire. Apulée de Madaure avait été comblé, dans sa patrie, d'assez d'honneurs pour n'avoir désiré ni Rome, ni l'Italie. Enfin, l'Afrique avait vu naître, avec le poëte Némésianus, Tertullien et Minucius Félix, Cyprien, Arnobe et Lactance[2].

Ce n'était donc pas dans un milieu barbare, quoique enveloppé de paganisme et comme frémissant de supersti-

1. Cf. M. Beugnot, *Histoire de la destruction du Paganisme en Occident*, t. I, p. 317.

2. Cf. M. Amédée Thierry, *Tableau de l'Empire romain, depuis la fondation de Rome jusqu'à la fin du gouvernement impérial en Occident*. Paris, 1862 : in-12, p. 229.

tions[1], que devait s'écouler la jeunesse de saint Augustin.

Depuis la fin du règne de Marc-Aurèle, notamment, les écoles pœno-latines avaient pris tout leur développement, et Carthage, rebâtie sous Auguste (29 ans avant J.-C.), était devenue célèbre par ses maîtres et ses études autant que par son luxe, son commerce et ses richesses[2]. Ville toute romaine, elle était d'ailleurs restée étrangère aux idées et aux mœurs de la Grèce, dont, aussi bien, la civilisation ne pénétra jamais guère en Afrique au delà de Cyrène[3].

En passant de Carthage à Rome, puis à Milan, Augustin rencontra la même culture intellectuelle. Rome surtout, Rome que saint Ambroise appelait la tête de la superstition, *caput superstitionis*, possédait un très-grand nombre d'écoles. La jeunesse y accourait des provinces. C'était comme autant de foyers de paganisme, par l'exposition des systèmes philosophiques, ou l'explication des poëmes de la mythologie grecque[4]. On peut se faire une idée de l'enseignement littéraire qui s'y donnait, en se reportant même à l'*Institution oratoire* de Quintilien, mais surtout en parcourant l'ouvrage que publiait, au cinquième siècle de notre ère, l'Africain Martianus Capella, sur les *Noces de la Philologie et de Mercure*, et sur *les Sept Arts libéraux*, grammaire, dialectique, rhétorique, géométrie,

1. Cf. M. Beugnot. Ouvrage cité.

2. Cf. M. Villemain, *Tableau de l'Éloquence chrétienne au quatrième siècle. Saint Augustin.*

3. Cf. M. Saint-Marc Girardin, *L'Afrique au temps de saint Augustin; Revue des Deux-Mondes*, 1842, 1851.

4. M. Beugnot. Ouvrage cité.

arithmétique, astronomie, musique[1]. Quant à la philosophie proprement dite, toutes les sectes y étaient représentées. Les plus considérables doctrines de l'antiquité, le Péripatétisme, le Platonisme, et principalement le Néoplatonisme, le Stoïcisme et l'Épicurisme y partageaient les esprits, que se disputaient en outre les influences venues de l'Orient : le Gnosticisme et le Manichéisme.

Augustin, par conséquent, reçut une éducation toute romaine, c'est-à-dire qu'il se trouva par les lettres latines, imbu des traditions classiques de la Grèce[2].

Toutefois, et c'est là un détail essentiel à noter, ce ne fut que d'une manière indirecte, incomplète, qu'Augustin put être initié aux systèmes de l'antiquité grecque. Son érudition en effet resta à peu près exclusivement latine ; d'où il suit qu'il ne connut guère des philosophies qui avaient fleuri à Athènes, comme aussi des théories récentes qui s'étaient élevées du fond de l'Orient, que d'imparfaites ébauches, des expositions pleines de lacunes, et, pour tout dire, d'infidèles reproductions.

Deux observations décisives justifient cette assertion.

En premier lieu, pour ne pas même parler des monuments de la philosophie orientale, il s'en fallait de beaucoup, comme nous le verrons, que tous les principaux ouvrages de la philosophie grecque eussent été traduits en latin. Or, en second lieu, Augustin ne sut jamais assez le grec pour lire les textes originaux de cette langue.

Lui-même nous a mis dans la confidence du dégoût que lui avaient causé les lettres grecques, quoiqu'il y

1. *Martiani Capellæ, libri novem :* Francofurti ad Mœnum, 1836.

2. M. Guizot, *Histoire de la Civilisation en France*, leçon XXIX[e].

eût été exercé dès sa plus tendre enfance, tandis qu'au contraire, il se plaisait aux lettres latines[1]. Telle était même la difficulté qu'il éprouvait à apprendre cette langue étrangère, qu'elle changeait pour lui en amertume la douceur des fables les plus attachantes[2].

Augustin, dans le cours de sa longue et laborieuse carrière, sera-t-il donc revenu, et avec plus de succès, à cette étude du grec, qui, au commencement, l'avait si fort rebuté? C'est ce que semblait croire Érasme. « Saint Augustin, déjà vieux et évêque, écrivait-il, revint aux lettres grecques, pour lesquelles il avait eu tant de répugnance[3]. » De leur côté, les savants éditeurs des œuvres de saint Augustin, se faisant comme un point d'honneur de défendre, même sous le rapport de la science, la mémoire de l'évêque d'Hippone, les Bénédictins soutiennent que sa connaissance du grec n'était pas si médiocre : « *Augustinum haud ita mediocriter græce scivisse*[4]. » L'exact Tillemont, à son tour, après avoir rappelé qu'Augustin ne lut Eusèbe que dans la traduction latine de Ruffin[5], ne craint pourtant

1. *Confessionum* lib. I, cap. XIII et cap. XIV. « *Cur ergo græcam etiam grammaticam oderam talia cantantem? Nam et Homerus peritus texere tales fabulas, et dulcissime vanus est, et mihi tamen amarus erat puero. Credo etiam græcis pueris Virgilius ita sit, cum eum sic discere coguntur, ut ego illum. Videlicet difficultas omnino ediscendæ peregrinæ linguæ, quasi felle aspergebat omnes suavitates græcas fabulosarum narrationum.* »

2. *Ibid.*, lib. I, cap. XIV.

3. *Desiderii Erasmi Censura.*

4. *Vita sancti Aurelii Augustini, ex ejus potissimum scriptis concinnata*, lib. I, cap. II, 5; *Opera omnia*, t. I, p. 69.

5. *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XIII; *Vie de S. Augustin*, p. 142.

pas d'affirmer qu'il avait lu saint Épiphane, au moins l'abrégé, avant que ce Père eût été traduit en latin[1]. Enfin Bossuet, tout en se refusant à louer saint Augustin « comme un grand Grec, » tout en avouant qu'il ne savait pas parfaitement le grec ; si l'on veut, qu'il n'en savait pas beaucoup[2] ; tient pour « bien assuré, que saint Augustin lisait les Grecs, et les lisait avec une entière pénétration, lorsqu'il était nécessaire, pour défendre la tradition[3]. »

A ces témoignages, qui ne laissent pas que d'avoir autorité, s'ajoutent d'autres preuves tirées des écrits mêmes de saint Augustin. Ainsi, on a remarqué que plus d'une fois Augustin, dissertant sur les Écritures, suit, au lieu de la Vulgate, le texte grec[4]. On a observé encore qu'Augustin parle de Plotin en termes si exacts, que s'il ne l'a pas lu dans l'original, il faut au moins qu'il se le soit fait bien expliquer[5].

Il serait facile enfin de signaler d'assez nombreux passages (par exemple, *Cité de Dieu*, livre XIX, chapitre XXIII[6] ; *Lettres*, CXLIX, CXCII[7] ; *Contre le Pélagien Julien*, livre I, chapitre VI, nº 22, 26[8] ; *Commentaires*

1. *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XIII ; *Vie de S. Augustin*, p. 7.

2. *Défense de la Tradition et des saints Pères*, liv. VII, chap. V ; *Œuvres*, t. III, p. 505.

3. *Ibid.*, *ibid.*, ch. VIII ; *OEuvres*, t. III, p. 511.

4. M. Saisset, *Traduction de la Cité de Dieu*, t. II, p. 367 ; t. III, p. 62, en note.

5. M. Bouillet, *Traduction des Ennéades de Plotin*. Paris, 1857, 3 vol.

6. *Opera omnia*, t. VII, p. 650.

7. *Ibid.*, t. II, p. 636, 900.

8. *Ibid.*, t. X, p. 656, 658.

sur les Psaumes, passim[1]); où l'évêque d'Hippone, tantôt traduit, et tantôt discute des textes grecs.

Malheureusement pour ceux qui, en se fondant sur les opinions et les inductions que nous venons de rappeler, prétendent qu'Augustin avait fini par savoir le grec, nous avons les aveux contraires d'Augustin lui-même. C'est ainsi que dans son *Traité de la Trinité* (400-416), il se déclare peu capable de lire et de comprendre les ouvrages écrits en langue grecque. « *Quod si ea quæ legimus de his rebus, sufficienter edita in latino sermone aut non sunt, aut non inveniuntur, aut certe difficile a nobis inveniri queunt, græcæ autem linguæ non sit nobis tantus habitus, ut talium rerum libris legenais et intelligendis ullo modo reperiamur idonei, quo genere litterarum ex iis quæ nobis pauca interpretata sunt, non dubito cuncta quæ utiliter quærere possumus contineri; fratribus autem non valeam resistere jure quo eis servus factus sum flagitantibus, ut eorum in Christo laudabilibus studiis lingua ac stilo meo, quas bigas in me charitas agitat, maxime serviam*[2]. » Dans sa réfutation de Pétilien, rédigée vers 400, il se montre, s'il est possible, plus explicite encore. « Je possède très-peu, dit-il, la langue grecque, et ce que j'en possède n'est presque rien. » — « *Et ego quidem græcæ linguæ perparum assecutus sum, et prope nihil*[3]. » Et ses actes correspondent à ses aveux. Car, pour ne mentionner que quelques faits entre beaucoup d'autres, on le voit, d'un côté, presser

1. *Opera omnia*, t. IV.
2. *De Trinitate*, lib. III, *Proœmium*, 1.
3. *Contra Litteras Petiliani*, lib. II, cap. XXXVIII.

saint Jérôme de traduire les interprètes grecs de l'Écriture, et particulièrement Origène ; de l'autre, après avoir entrepris d'expliquer la *Genèse à la Lettre,* renoncer à ce travail, à cause de l'ignorance où il est et de l'hébreu et du grec. Aussi lui a-t-on reproché, à bon droit, quoique parfois avec passion, de n'avoir pas su les langues. C'est ainsi, par exemple, que Pierre Castellan, grand aumônier de France, soutenait qu'à cause que saint Augustin ignorait les langues, il ne débitait bien souvent que des rêveries en expliquant les livres sacrés[1]. « Saint Augustin, écrit plus tard Ellies Dupin, avait beaucoup moins d'érudition que d'esprit ; car il ne savait pas les langues et avait fort peu lu les anciens[2]. »

Donc en définitive, que conclure?

On ne peut nier certainement qu'Augustin n'eût quelque teinture de la langue grecque. On accordera même qu'une fois constitué, par sa dignité de prêtre et surtout d'évêque, gardien de l'orthodoxie, il fit effort pour entendre et entendit avec précision le sens de certaines locutions grecques, où la doctrine entière était engagée. Mais n'est-il pas clair qu'il y a loin de ces notions superficielles ou toutes de circonstance, à cette connaissance familière qui permet de traiter les Grecs comme les écrivains de sa propre langue? C'est pourquoi, il est impossible de ne point constater avec un pieux auteur et sans que le génie d'Augustin en su-

1. Cf. Bayle, Œuvres diverses ; La Haye, 1737, 4 vol. in-folio. *Nouvelles de la République des Lettres*, t. I, p. 479.

2. *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques.* Paris, 1689 ; t. III, 2e partie. p. 819.

bisse d'ailleurs aucun déchet, « que le secours de la langue grecque manqua à ses autres lumières[1]. »

Ce point une fois établi, et après avoir démontré qu'Augustin ne put connaître les doctrines de la philosophie grecque qu'à travers les lettres latines, il resterait à déterminer avec précision, pour se rendre compte des emprunts dont il a pu s'enrichir, quels étaient les écrits des Grecs qui, de son temps, avaient été traduits en latin. Mais nous avons le regret de l'avouer. Ce travail, qui, aussi bien, serait immense, n'a jamais été tenté, et peut-être, faute de documents authentiques, ne saurait-il l'être. Nous en sommes réduits, en cet endroit, à des indications vagues et éparses, presque à des conjectures. Nul doute que depuis longtemps les lettres grecques ne fissent le fond des lettres latines, et que Rome ne se fût assimilé, autant qu'il était en elle, les doctrines d'Athènes. Nul doute, par conséquent, qu'à côté de traducteurs de génie tels que Cicéron, n'eussent chaque jour abondé davantage des traducteurs médiocres, tels que Apulée, Chalcidius, à mesure surtout que s'amollissait la rudesse latine, et qu'aux préoccupations de la conquête et de l'administration succédaient, avec la décadence politique, les ambitions, on dirait presque les jeux de l'esprit. Mais, en général, nous ignorons les noms de ces traducteurs, non moins que les titres de leurs ouvrages. C'est donc immédiatement dans les œuvres de saint Augustin (et dès lors on comprend avec quelle réserve!) que nous avons à rechercher les traces

1. Dargonne, *Traité de la Lecture des Pères de l'Église*, liv. I, chap. VI, et liv. II, chap. IV.

des antérieurs, à saisir les analogies, à démêler les précédents qui font de l'évêque d'Hippone le disciple, ou, si l'on veut, un des promoteurs de l'antiquité.

Or, au premier regard que l'on jette sur ses écrits, on est frappé de la multitude de noms propres, d'allusions, de réminiscences qui s'y rencontrent. Anaxagore et Anaximandre, Anaximène et Antisthène, Aristote et Carnéade, Épictète et Épicure, Pythagore et Xénocrate, Platon et Plotin, Porphyre et Jamblique, Apollonius de Thyane et Apulée, Cicéron et Sénèque, Horace et Virgile, Perse et Térence, Bardesane et Manès, saint Paul et saint Ambroise, Tertullien et Athanase, les Grecs et les Latins, les philosophes et les poëtes, les thaumaturges et les apôtres, les illuminés de l'Orient et les Pères de l'Église, saint Augustin cite les personnages les plus illustres de l'antiquité profane et sacrée.

Essayons de dégager de cette érudition un peu indigeste : 1° Les traditions de la Grèce et de l'Orient, qui sont parvenues à Augustin par les Latins ; 2° les traditions latines proprement dites, qui lui ont été directement transmises.

II. DES SOURCES GRECQUES ET ORIENTALES DE LA PHILOSOPHIE DE S. AUGUSTIN

Avant tout, que doit saint Augustin à la Grèce et à l'Orient?

Un savant religieux, dont nous avons déjà invoqué le sentiment, le Chartreux dom Dargonne, remarque « que, si l'on ignore la science des païens, il est impossible de lire avec intelligence saint Justin martyr, Tertullien, Minucius Félix, saint Augustin et les autres apologistes. » Et il ajoute : « qu'à l'égard des philosophes, qui sont les plus considérables écrivains d'entre les Gentils, Platon est celui de tous qui a le plus de liaison avec les anciens Pères. »

« Les premiers chrétiens, en effet, dit-il, étaient platoniciens, et, dans les premiers siècles de l'Église, les savants marchaient sous les étendards de Platon, comme l'on a fait depuis sous ceux d'Aristote, tant parce que Platon passait pour le plus spirituel des philosophes, que parce que ses principes semblaient n'être pas tout à fait contraires à ceux de la religion chrétienne, dont il avait une connaissance anticipée[1]. »

Telle fut la condition d'Augustin ; tel fut aussi le jugement qu'il porta sur le Platonisme. L'éloquente paraphrase de l'*Hortensius*, la lecture même des ouvrages de Platon et des Platoniciens firent briller à ses yeux les

1. *Opere citato*, p. 67.

premières lueurs de la divine lumière, après laquelle il avait tant soupiré.

« J'avais retenu des livres des philosophes beaucoup de choses certaines et vraies sur les créatures, écrivait-il. Je comparais ces principes avec ceux de Manichée[1]. »

« Vous fîtes tomber entre mes mains, ô mon Dieu, par le moyen d'un homme gonflé d'un immense orgueil, quelques livres des Platoniciens, traduits du grec en latin; et là, je lus, non pas, il est vrai, dans les mêmes termes que dans vos livres, mais les mêmes vérités démontrées de mille manières différentes : « Qu'au com« mencement était le Verbe, que toutes choses ont été « faites par lui, et que sans lui rien n'a été fait...[2]. »

Et ailleurs, Augustin déclare qu'il brûla du désir de rompre ses chaînes, du moment qu'il eut pris connaissance de quelques ouvrages de Platon[3], et qu'il les eut rapprochés, autant qu'il était en lui, des livres où sont exposés avec autorité les divins mystères[4].

On l'entend encore rappeler avec effusion, d'après Simplicien, évêque de Milan, qu'un Platonicien disait qu'il fallait graver en lettres d'or et mettre en vue dans toutes les Églises, aux lieux les plus apparents, ces premières paroles de l'Évangile selon saint Jean : « Le Verbe était dès le commencement et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu[5]. »

Mais quelles sont, au juste, les lectures auxquelles fait

1. *Confessionum* lib. V, cap. III.
2. *Ibid.*, lib. VII, cap. IX.
3. Quelques leçons portent *Plotin.*
4. *De Beata Vita*, cap. I, 4.
5. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. XXIX.

allusion Augustin? et quels écrivains l'ont initié par leurs traductions à une philosophie qu'il n'était pas à même d'étudier dans son expression originale?

Nous avons déjà mentionné Cicéron, Apulée[1], Chalcidius, le commentateur du *Timée.* A ces noms s'ajoute celui du célèbre rhéteur Victorin[2]. Il est du reste évident que ce n'est là, à vrai dire, qu'une tête de liste des nombreux traducteurs de Platon et des Platoniciens.

S'il faut maintenant indiquer d'une manière précise ce qu'Augustin a su de Platon, et ce qu'il en a ignoré, nous n'avons guère qu'à reproduire les énonciations d'un récent commentateur de saint Augustin. « Par une suite inévitable, et faute même de traductions, écrit M. Saisset, Augustin n'a pu faire une étude régulière et complète des *Dialogues.* On ne voit pas qu'il ait eu connaissance de toute une partie très-considérable de l'œuvre de Platon; je veux parler des dialogues essentiellement consacrés à la méthode dialectique, tels que le *Sophiste* et le *Parménide.* Il paraît avoir connu le *Phédon*, le *Phèdre*, la *République*, le *Gorgias.* Peut-être le seul dialogue qu'il ait pu lire avec application et dans toute son étendue, c'est le *Timée.* Il est vrai que le Timée contient la théorie des idées, la doctrine de la Providence, la formation de l'âme et le système du monde, et, pour un homme de génie comme saint Augustin, lire le *Timée*, c'est connaître, sinon Platon tout entier,

1. *Du Dieu de Socrate*; *De la Doctrine de Platon*; Fragments IX-X du *Phédon*; XII. *De la République.* Voy. Bétolaud, *Traduction des OEuvres d'Apulée*; 2 vol. Paris, 1862.

2. Cf. De Launoi, *De Quinque Victorinis.*

du moins le meilleur de la métaphysique de Platon [1]. »

Suivant nous, saint Augustin a connu aussi le *Banquet* [2].

Enfin, comment ne pas rappeler, avant de signaler les analogies qui se rencontrent entre les doctrines du fondateur de l'Académie et celles de l'évêque d'Hippone, que l'admiration d'Augustin pour Platon a eu ses vicissitudes, et comme ses époques? Tantôt il le loue jusqu'à l'exalter ; tantôt il conteste l'originalité de ses enseignements, et finit, en le mettant au-dessous du dernier chrétien, par se reprocher l'engouement que lui a inspiré ce prince, et, comme parle Cicéron, ce dieu des philosophes [3].

Écoutez-le dans les *Académiques :*

« Platon est l'homme le plus sage et le plus érudit de son temps ; il a parlé de telle sorte que, tout ce qu'il a dit, il l'a rendu grand ; et il a parlé de telles choses, que, quoi qu'il dît, elles ne pouvaient devenir petites [4]. »

Dans la *Cité de Dieu*, Augustin pourra bien écrire encore :

« Si Platon a défini le sage, celui qui imite le vrai Dieu, le connaît, l'aime et trouve la béatitude dans sa participation avec lui, à quoi bon discuter contre les philosophes? Il est clair qu'il n'en est aucun qui soit

1. *Traduction de la Cité de Dieu*, introduction, p. XLI.

2. Comment, en effet, ne pas trouver un écho prolongé du *Banquet* dans les nombreux passages d'Augustin sur l'amour et la beauté? Voy. notamment *Contra Academicos*, lib. II, cap. II et cap. III, *Philocalia et Philosophia*.

3. *Contra Julianum Pelagianum*, lib. V, cap. XV.

4. *Contra Academicos*, lib. III, cap. XVII.

plus près de nous que Platon [1]. » Et quel homme n'est-ce pas que celui « qui a reconnu Dieu comme l'unique auteur de toute la nature, le dispensateur de l'intelligence et l'inspirateur de cet amour qui est la source d'une bonne et heureuse vie [2]? »

Cependant, Augustin n'a point tardé à se désenchanter de Platon jusqu'à contester son originalité. Il est vrai qu'après avoir fait du philosophe grec un disciple du prophète Jérémie, il reconnaît son erreur. Mais, s'il se rétracte sur un nom propre, il n'en maintient pas moins le fond des choses.

« Platon n'a pu, pendant ses voyages, ni voir Jérémie mort depuis si longtemps, ni lire en langue grecque une version des Écritures qui n'était pas encore faite. Mais ce qui me déciderait presque à affirmer que Platon n'a pas été étranger aux Livres saints, c'est la réponse faite à Moïse : « Je suis celui qui suis. » Or, voilà ce que Platon a soutenu avec force... Je ne sais si on trouverait cette pensée dans aucun monument antérieur à Platon, excepté le livre où il est écrit : « Je suis celui qui « suis [3]. »

Et plus loin, se dégageant des enthousiasmes de sa jeunesse : « Si on croit qu'après Platon il n'y ait rien à changer en philosophie, écrit-il, d'où vient que sa doctrine a été modifiée par Porphyre en plusieurs points qui ne sont pas de peu de conséquence [4]? »

Il y a plus. Prenez Augustin à la fin de sa carrière, quelle

1. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. v. Cf. *Ibid.*, cap. I et II.
2. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. xxv.
3. *Ibid.*, lib. VIII, cap. xi.
4. *Ibid*, lib. X, cap. xxx.

nouvelle atténuation de langage à l'endroit de Platon !

Sans doute, lorsque Platon bannit les dangereuses fictions des poëtes, il paraît comme un vrai demi-Dieu, puisqu'il s'oppose au caprice insensé des divinités païennes[1]; sans doute aussi, il serait plus convenable et plus honnête de lire les livres de Platon dans un temple consacré à ce philosophe, que de voir des prêtres de Cybèle se mutiler dans le temple des démons[2]; mais, ajoute Augustin, « s'il faut dire ici le fond de notre pensée, nous ne croyons pas que Platon soit un dieu, ni un demi-dieu; nous ne le comparons à aucun des saints anges ou des vrais prophètes de Dieu, ni à aucun apôtre ou martyr de Jésus-Christ, ni même à aucun chrétien[3]. »

Et, aussi, ce n'est pas sans une sorte de dédain qu'Augustin parle « de la beauté du style de Platon, et des quelques vérités répandues dans ses écrits[4]. »

Mais ce sont les *Rétractations* qui contiennent, sur la philosophie platonicienne, le dernier mot de l'évêque d'Hippone.

« J'ai regret, écrit Augustin s'accusant lui-même, j'ai regret, et avec juste raison, aux éloges excessifs que j'ai donnés dans les *Académiques* (3, 17, 37) à Platon, aux Platoniciens et aux philosophes académiciens; des impies ne méritaient pas d'être ainsi prônés, alors surtout qu'il importe de défendre la doctrine chrétienne

1. *De Civitate*, lib. II, cap. XIV.
2. *Ibid.*, *ibid.*, cap. VIII.
3. *Ibid.*, *ibid.*, cap. XIV.
4. *Ibid.*, lib. XXII, cap. XXVIII.

contre les dangereuses erreurs qu'ils ont propagées [1]. »

Quoi qu'il en soit de ces variations des sentiments d'Augustin, et quelque affaibli qu'ait fini par être son respect pour Platon, on ne saurait douter que la doctrine du fondateur de l'Académie n'ait été une de ses inspirations les plus puissantes. Cherchons à démêler ce qu'il lui doit.

On peut, ce semble, après une étude attentive, poser les quatre affirmations suivantes :

1° Augustin a connu exactement Platon en beaucoup de parties.

2° Il l'a méconnu en beaucoup d'autres, et lui a prêté des vues qui ne sont pas les siennes.

3° Entre Augustin et Platon se rencontrent d'essentielles différences, qui tiennent notamment au dogme que représente l'évêque d'Hippone.

4° Le génie d'Augustin n'en reste pas moins, en somme, comme marqué à l'empreinte du génie de Platon.

Reprenons successivement ces différentes assertions.

1° Augustin a connu exactement Platon en beaucoup de parties.

« Platon, écrivait Augustin, a professé qu'il y a deux mondes : un monde intelligible, où habite la vérité elle-même; un monde sensible, qu'il est manifeste que nous sentons par la vue et par le tact. Le premier est le monde de la vérité; le second le monde de la vraisemblance, lequel a été fait à l'image du premier. En conséquence, il ajoutait que c'est en habitant dans le premier monde

1. *Retractationum* lib. I, cap. I.

que l'âme qui se connaît affine pour ainsi dire, et purifie en elle la vérité ; tandis que les sots, dont le second monde est la demeure, ne peuvent point engendrer en eux la science, mais l'opinion[1]. »

Cette doctrine a été pour Augustin comme une révélation. En effet, on a eu raison d'affirmer qu'il lui a fallu Platon pour apprendre que la sensation est si peu la mesure du vrai, que la première démarche d'une âme philosophe doit être de quitter la région du visible pour rentrer en soi. Or, l'auteur de la *République* a distingué : la conjecture, εἰκασία ; la foi, πίστις ; la raison discursive, διάνοια ; la raison proprement dite, νοῦς. A sa suite, l'auteur de la *Cité de Dieu* a franchi tous ces degrés[2].

Incontestablement, ce n'est qu'aux clartés du Platonisme qu'Augustin est parvenu à comprendre qu'il y a un monde immatériel, purement intelligible, dont le monde des corps et de la sensation n'est qu'une obscure et éphémère manifestation[3]. Mais cela même était toute une philosophie. Car admettez cette donnée, et aussitôt la dialectique est fondée, dont le progrès irrésistible saisit, entraîne, élève l'âme vers la région des idées. C'est pourquoi, ce n'est pas seulement la foi à l'invisible, le mépris du monde sensible, le rappel de l'âme à elle-même, mais encore la marche ascendante de la raison humaine vers le Verbe, et du Verbe à Dieu par les vérités éternelles, tout un système de principes enfin,

1. *Contra Academicos*, lib. III, cap. XVII.
2. Cf. M. Saisset. Introduction déjà citée, p. LXII.
3. Cf. *De Diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. IX.

qu'Augustin emprunte à Platon, et qu'ensuite, appuyé sur saint Paul et saint Jean, il rapproche sans effort du dogme chrétien [1].

De même, en un mot, que tout Platon est dans la distinction célèbre de ce qui passe et de ce qui ne passe pas, de l'être et du paraître, d'où naît la théorie des idées; de même toute la philosophie augustinienne a ses racines dans la doctrine des idées [2].

Pour employer la terminologie moderne, cette doctrine offre, on le sait, un double côté, un côté subjectif et un côté objectif, ou encore un côté psychologique et un côté ontologique. Augustin adopte complétement le côté subjectif et psychologique de la théorie platonicienne des idées. Quoique plus sobre relativement au côté objectif ou ontologique, il ne l'accepte pas moins, et quelquefois même n'hésite pas à suivre Platon dans ses abstractions les plus aventureuses. C'est ainsi qu'il revient, en reprenant les traces de Platon, et qu'il revient avec complaisance à la théorie des nombres et des harmonies de Pythagore. Mais, hâtons-nous de l'ajouter, ce qu'il y a de capital dans les emprunts qu'Augustin a faits à Platon, consiste dans la doctrine du *Logos*, et, d'une manière générale, dans ses vues sur Dieu et sur la création.

En effet, il suffit d'ouvrir le *Timée*, qui, aussi bien, est apparemment le dialogue que l'évêque d'Hippone avait le plus médité, pour être frappé des nombreuses analogies qui s'offrent comme d'elles-mêmes

1. Cf. M. Saisset. Introduction déjà citée, p. LVII.
2. *De Diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. XLVI.

entre les textes de Platon et ceux de saint Augustin. Par exemple, c'est évidemment de Platon que relève l'auteur des *Confessions*, lorsqu'il place dans l'intelligence divine les types éternels d'après lesquels Dieu a ordonné le monde [1], ou encore lorsqu'il semble admettre l'intermédiaire des anges dans la direction et le développement de l'univers. Qui ne reconnaîtrait, de même, quelques-unes des pages les plus sublimes du *Timée* [2] dans la discussion aussi ingénieuse que profonde qu'Augustin a instituée sur la notion de temps?

Bien plus, Augustin lui-même ne cesse, en ces abstruses ou délicates matières, de faire appel à l'autorité du chef de l'Académie. Et, en premier lieu, à l'opinion des Platoniciens qui soutiennent l'éternité du monde, il oppose le sentiment de Platon, lequel lui paraît avoir professé que le monde a commencé d'exister par la libre volonté du créateur [3]. Lorsqu'ensuite, il s'agit d'expliquer les motifs qui ont porté Dieu à créer le monde, c'est encore le témoignage de Platon que l'illustre évêque se plaît à invoquer. « Quand Dieu dit : cela était bon, il ne l'apprend pas, il l'enseigne. Platon est allé plus loin, lorsqu'il a dit que Dieu fut transporté de joie après avoir créé le monde...

« Ainsi, c'est Dieu qui a fait toutes choses ; c'est par sa parole qu'il les a faites, et il les a faites parce qu'elles sont bonnes. Il n'y a point de plus excellent ouvrier que Dieu, ni d'art plus efficace que sa parole, ni de meilleure

1. *Platonis Opera omnia*, edidit G. Stallbaumius. Lipsiæ, 1850, in-4. *Timæus*, XI, p. 511.

2. *Ibid.*, *ibid.*

3. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XII.

raison de la création que celle-ci : une œuvre bonne a été produite par un bon ouvrier. Platon apporte aussi cette même raison de la création du monde, et dit qu'il était juste qu'une œuvre bonne fût produite par un Dieu bon, soit qu'il ait lu cela dans nos livres, soit qu'il l'ait appris de ceux qui l'y avaient lu, soit que la force de son génie l'ait élevé de la connaissance des ouvrages visibles de Dieu à celle de ses grandeurs invisibles, soit enfin qu'il ait été instruit par ceux qui étaient parvenus à ces hautes vérités[1]. »

D'après Augustin, Platon aurait même entrevu le dogme de la Trinité et pressenti la nature du *Logos*. L'esprit général de la philosophie platonicienne, les raffinements suprêmes de la théorie des idées, le Démiurge du *Timée*, quelques phrases éparses dans les *Dialogues*, surtout les théories néoplatoniciennes qu'il confond perpétuellement avec les théories même de Platon, ont pu suggérer au saint Docteur cette attribution qui surprend. Ce qui reste certain, c'est, comme le remarque Tillemont[2], qu'il fut beaucoup aidé, pour ce qui regarde la connaissance de Dieu, par la lecture de quelques livres de Platon et des Platoniciens. Lui-même avoue que, « bien loin de croire que le *Verbe a été fait chair*, il n'avait pas seulement soupçonné que cela fût possible, et qu'il ne commença d'apercevoir cette vérité, que lorsqu'il eut appris des Platoniciens que le Verbe existe avant toutes choses, qu'il était de toute éternité avec Dieu; qu'il a tout créé,

1. *De Civitate Dei*, lib. XI, cap. XXI.
2. *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique*, t. XIII, p. 58.

qu'il est le Fils unique du Père, et qu'enfin il est égal au Père, étant de même substance que lui[1]. »

Quoi qu'il en soit, nul doute qu'Augustin n'ait, à tout le moins, dérivé du Platonisme les éléments de sa théologie naturelle. Ce fut grâce à Platon, par exemple, qu'il parvint à concevoir Dieu comme une lumière incorporelle. C'est ainsi encore que les principes de son optimisme sont des principes tout platoniciens. Que le bien, en effet, vienne de Dieu; que le mal vienne de l'homme et des abus de la liberté; que Dieu, enfin, en permettant le mal, l'ait prévu, et que sa providence le fasse tourner au bien, telle est la doctrine de Platon sur l'origine du mal. Tels sont aussi les enseignements que professe Augustin. L'un et l'autre, en dernière analyse, conçoivent l'ordre moral comme l'ordre supérieur des choses.

Que si des considérations touchant la nature de Dieu et du monde, on se reporte aux doctrines qui ont l'homme et sa destinée pour objet, là encore on retrouve, en quelque manière, Augustin à l'école de Platon. La démonstration qu'il donne de la spiritualité de l'âme est toute platonicienne, de même qu'il emprunte à Platon les preuves, après tout, plus spécieuses que solides, sur lesquelles le divin philosophe fonde l'espoir de notre immortalité. Augustin, d'un autre côté, parle comme Platon, soit de la santé et de la maladie de l'âme, de la guerre intestine qu'éprouve tout homme[2], du vice et de la vertu; soit de la nécessité

1. *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique*, p. 59.
2. *Confessionum* lib., *passim*.

de purifier l'âme, afin que de la vie purgative elle passe à la vie illuminative, puis à la vie unitive. Il reproduit également les théories du *Gorgias* sur l'alliance de la faute et de la punition, quoiqu'il enfonce moins que le *Gorgias* dans la théorie du droit de punir. Il adopte en effet la solution qu'a proposée Platon du problème du souverain bien, si controversé par l'antiquité tout entière. Pour lui, comme pour Platon, philosopher c'est aimer Dieu [1]. Pour lui, comme pour Platon, en métaphysique, Dieu est la vérité et le bien. Pour lui, comme pour Platon, la morale consiste à se rendre semblable à Dieu [2].

Ce n'est pas tout. A l'exemple de Platon, Augustin professe l'identité du beau et du bien, et ramène au beau moral le beau par excellence, en même temps qu'il s'approprie la doctrine du *Banquet* sur l'amour [3]. En politique, il est bien près d'entendre comme Platon le rôle de la vertu dans l'État, et, comme lui du moins, il fait de la justice un essentiel élément de prospérité pour les peuples, de bonheur pour le prince. Enfin, lorsque Platon enseigne qu'il y a dans la nature des choses deux modèles, l'un divin et heureux, l'autre sans Dieu et misérable [4]; lorsqu'il déclare que le philosophe, voyant l'injustice envelopper les autres hommes ici-bas, place plus haut la Cité après laquelle il soupire, et, « comme l'oiseau, tourne constamment ses regards

1. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. VIII.

2. *De Diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. X, XII, XVII, XXII, XXV, XXIX.

3. Cf. *De Civitate Dei*, lib. XIV, cap. VII.

4. *Platonis Opera omnia*; *Theætetus*, XXV, p. 63.

vers le ciel ; » et ailleurs, que « peut-être est-il au ciel un modèle de la république véritable, pour quiconque veut le contempler et régler sur lui son âme [1] ; » il est sans doute permis de trouver dans ces paroles quelques-unes des prémisses d'où saint Augustin tire sa magnifique mais inconciliable opposition des deux Cités.

2° Toutefois, si Augustin a connu exactement Platon en beaucoup de parties, il l'a méconnu en beaucoup d'autres, et lui a prêté des vues qui ne sont pas les siennes.

Mentionnons, pour mémoire, quelques inexactitudes de détail.

« Platon, écrit Augustin, divisa la philosophie en trois branches : la morale, qui regarde principalement l'action ; la physique, dont l'objet est la spéculation ; la logique enfin, qui distingue le vrai du faux [2]. » Or, on l'a observé, « on chercherait vainement dans les dialogues de Platon cette division régulière de la philosophie en trois parties, qui n'a été introduite que plus tard, après Platon, et même après Aristote. Il semble que saint Augustin n'ait pas sous les yeux les écrits de Platon et ne juge sa doctrine que sur la foi de ses disciples et à l'aide d'ouvrages de seconde main [3]. »

« Platon et Porphyre, écrit encore Augustin, ont aperçu chacun certaines vérités qui, peut-être, en auraient fait des chrétiens, s'ils avaient pu se les communiquer l'un à l'autre. Platon avance que les âmes ne

1. *Platonis Opera omnia; De Republica*, lib. IX, XIII, p. 374.
2. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. IV.
3. M. Saisset, *Traduction de la Cité de Dieu*, t. II, p. 75, note.

peuvent être éternellement sans corps, de sorte que celles même des sages retourneront à la vie corporelle, après un long espace de temps. Porphyre déclare que lorsque l'âme parfaitement purifiée sera retournée au Père, elle ne reviendra jamais aux misères de cette vie[1]. » Évidemment, il y a dans ces paroles ignorance de la vraie doctrine de Platon relativement à la vie future. Car on se convainc, à consulter les textes, que le philosophe grec, contrairement à l'assertion d'Augustin, exemptait certaines âmes de la transmigration[2].

Mais c'est surtout lorsqu'il s'agit de la nature de Dieu et de la création, que l'on s'étonne des assertions de l'évêque d'Hippone. Que Platon, en effet, ait parlé de Dieu en termes admirables; qu'il ait célébré avec éclat et profondeur la puissance qui débrouillant le chaos ténébreux, y a introduit l'ordre et la lumière, c'est ce qu'on ne saurait contester. Cependant, n'est-il pas incontestable aussi que le Dieu de Platon est un Dieu architecte et non point créateur, et qu'il y a au fond du Platonisme un dualisme, quelque affinée qu'y soit la matière, et comme réduite à l'indétermination et au néant[3]? Où découvrir, d'autre part, chez Platon, cette aperception même confuse de la Trinité, que lui prête Augustin? Et ne faut-il pas la subtilité infinie d'un esprit prévenu, et comme un effort violent de dogma-

1. *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXVIII.

2. Cf. *Platonis Opera omnia; Phædo*, XXIX, p. 30, et LXII, p. 42; *Phædrus*, XXVIII, p. 581.

3. Les Platoniciens qui sont venus depuis le troisième et le quatrième siècle ont avancé que Platon avait cru la création de la matière. Fabricius dit « que ces gens-là ont entrepris de blanchir un More. »

tisme, pour démêler la moindre analogie entre le *Logos* platonicien et la seconde personne de la Trinité chrétienne, laquelle s'est manifestée dans le Christ? Augustin a cédé, en cela, à ses préoccupations personnelles, en même temps qu'à des traditions intéressées[1]. Le dogme de la Trinité est exclusivement chrétien[2].

C'est pourquoi, on ne peut s'empêcher de souscrire, dans une certaine mesure, aux paroles d'ailleurs malveillantes, que Beausobre écrivait à ce sujet : « Saint Augustin loue la bonté du Seigneur, qui s'était servi des livres des Platoniciens, pour le délivrer des piéges du Manichéisme. Ce saint homme a raison : Dieu l'éclaira par une philosophie qui n'était propre qu'à l'aveugler. En effet, Platon n'a-t-il pas cru deux principes coéternels : Dieu et la matière? N'a-t-il pas cru que la matière est la cause des maux ; que les intelligences pures sont des émanations divines aussi bien que le Verbe ; que l'âme humaine n'est qu'un mélange de l'esprit pur (*mens*) et de la substance qu'il appelle μεριστός, composée, divisible, c'est-à-dire de la matière, dont Dieu prit ce qu'il

1. M. Th.-H. Martin, dans ses *Études sur le Timée de Platon*; 1841, 2 vol. in-8 (t. II, p. 50, note XXIX), établit fort bien que la Trinité a été introduite dans le Platonisme en partie par des juifs et des chrétiens, qui tiraient Platon de Moïse, en partie par les Platoniciens eux-mêmes. C'est peut-être dans le juif Philon que l'on rencontre les premières traces de cette transposition.

2. « L'Église, écrit M. de Rémusat, nous révèle le dogme de la Trinité; malgré les analogies qu'on a prétendu trouver dans Platon et les Alexandrins, je persiste à croire que l'idée de la Trinité est essentiellement chrétienne et que l'esprit humain ne s'y serait point élevé par lui-même. » *Revue des Deux-Mondes*, 1er février 1860. C'est là un fait irrévocablement acquis à la science.

y a de plus spiritueux pour en former l'âme? N'a-t-il pas cru que l'esprit pur ne pèche que malgré lui, forcé de céder à l'impétuosité des passions; que la corruption originelle n'est autre chose que l'effet de la nécessité, où se trouva le Créateur, d'unir à l'esprit pur ce qu'on nomme l'appétit irascible et concupiscible, c'est-à-dire l'aversion pour la douleur et l'amour pour le plaisir, parce que sans ces inclinations naturelles l'animal aurait négligé sa conservation? N'a-t-il pas cru que l'âme passe de corps en corps, jusqu'à ce qu'elle ait acquis la purification nécessaire, pour retourner dans le lieu de son origine? Tout cela est le Manichéisme tout pur. Platon l'avait pris de Pythagore et des Pythagoriciens, dont il acheta les livres bien cher : et Pythagore l'avait pris des Mages, qui furent les maîtres et les prédécesseurs de Manichée. Aussi, ses sectateurs vantaient-ils Platon comme un homme divin, inspiré. Encore une fois, Augustin a raison de bénir la miséricorde du Seigneur. Ce qui aurait été pour d'autres une odeur de mort fut pour lui une odeur de vie. Il fit comme ces animaux prudents, qui laissent les plantes vénéneuses, et qui ne mangent que celles qui sont saines. Il trouva l'antidote, où les Valentiniens et les Gnostiques avaient pris leur poison; c'est ce qui a fait dire à l'ingénieux Tertullien, qu'il était très-sincèrement affligé de ce qu'un aussi excellent philosophe que Platon avait donné le goût et l'assaisonnement à toutes les hérésies[1]. »

3° Entre Augustin et Platon se rencontrent d'essen-

1. *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*. Amsterdam, 1734, 2 vol. in-4; t. I, p. 479.

tielles différences, qui tiennent notamment au dogme que représente l'évêque d'Hippone.

Tout à son avantage, et à l'encontre de Platon, Augustin admet l'union immédiate de l'âme avec l'intelligible, en même temps qu'il réhabilite la notion de corps.

Il professe qu'il y a une participation de toutes les créatures aux idées, et qu'ainsi il y a des idées des choses particulières.

Il considère plus, dans ce qu'il appelle idées, des ordres naturels que des abstractions artificielles, quoiqu'il ne les exclue pas absolument.

Il identifie très-nettement le monde intelligible et la pensée divine, et n'éprouve aucune indécision sur le point de départ de la dialectique.

Il rejette la réminiscence et la théorie d'une vie antérieure.

Extrêmement supérieur en morale à Platon, ne fût-ce que par la doctrine de la charité, il ne confond point, comme lui, la vertu et la science.

Il épure et fortifie à la fois la théorie platonicienne de l'amour. Car, d'une part, il ne regarde pas l'amour profane comme un mouvement ascensionnel vers Dieu; et d'autre part, il assigne à l'amour pour objet, non une simple idée, mais un être qui est Dieu.

Après avoir admis, comme Platon, que l'idée de Dieu, qui est la plus haute des idées, échappe, par cela même, à toute détermination, il ne se laisse point emporter, comme Platon, par le mouvement dialectique, jusqu'à chercher quelque chose au-dessus de Dieu.

D'ailleurs, combien l'idée toute chrétienne que conçoit Augustin d'un Dieu triple et un, vraiment infini,

créateur, personne, providence et amour, n'est-elle pas supérieure à l'idée du Dieu-architecte que conçoit Platon! Ajoutons que la connaissance de Dieu, qui est pour Platon toute spéculative, devient pour Augustin une connaissance expérimentale.

Enfin, est-il nécessaire de remarquer qu'Augustin entend autrement et mieux que Platon la résurrection et l'immortalité [1]? Car Augustin n'admet, en aucun cas, ni transmigration [2], ni vicissitude éternelle de misère et de félicité; et c'est avec un accent de certitude que Platon n'a pas connu, qu'il proclame tout l'homme immortel.

4° Le génie d'Augustin n'en reste pas moins, en définitive, comme marqué à l'empreinte du génie de Platon.

En effet, supprimez la théorie platonicienne des idées, et la philosophie augustinienne se trouve ruinée comme par la base. Certainement, je n'aurai garde de dire avec Souverain [3], « que la Trinité n'est qu'un Platonisme grossier qui a converti le dogme chrétien en un véritable paganisme [4]. » Je ne dirai pas davantage, avec le même auteur, « que les Pères se sont servis de la fraude pieuse pour présenter l'Évangile sous des idées nobles et des sens relevés qui fussent du goût des philosophes, se faisant tout à tous, afin de les gagner à Jésus-Christ, de telle sorte que ce qu'ils appelaient l'économie réglait l'allégorie [5]. » De telles critiques sont des blasphèmes.

1. *De Immortalitate Animæ* liber unus.

2. *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXVII et XXVIII.

3. *Le Platonisme dévoilé*, ou *Essai touchant le Verbe platonicien*, divisé en deux parties. Cologne; P. Marteau, 1710.

4. *Ibid.*, p. 140.

5. Souverain. Ouvrage cité, p. 144.

Mais si le dogme de la Trinité est d'une sublimité vraiment divine, si la sincérité de la foi des Pères, et d'Augustin en particulier, reste hors de cause, n'est-il pas manifeste, néanmoins, qu'Augustin, aussi bien que les autres Pères, ne s'est pas peu prévalu des formules du Platonisme, de ses enseignements comme de son langage, pour exposer ou accréditer la notion d'une Divinité trine et une? Augustin lui-même, nous avons noté cet aveu, n'est parvenu à croire au Verbe incarné, c'est-à-dire au Christianisme, qu'après avoir appris de Platon qu'il y a un Verbe, une Raison éternelle, et que ce Verbe est Dieu.

Ces différences et ces rapports, ces attributions erronées et ces emprunts réels, en un mot toute cette infusion du Platonisme dans la pensée d'Augustin s'explique aisément, si on considère que l'évêque d'Hippone a beaucoup moins connu Platon en lui-même, et par ses ouvrages, que par les Platoniciens, ou, mieux encore, par les Néoplatoniciens.

Telle est, au temps d'Augustin, la situation des esprits, que le Platonisme se trouve être pour le Christianisme un obstacle en même temps qu'un secours. En effet, par opposition au Christianisme, les païens célèbrent le Platonisme. Les Pères, de leur côté, afin de se concilier les païens, en appellent à Platon, s'efforçant de démontrer la conformité de ses doctrines avec les maximes de l'Évangile.

Qu'est-ce donc que le Platonisme qu'on invoque, et qu'Augustin lui-même a sans cesse en vue? Est-ce la doctrine originale de Platon? Nullement. Ce n'est pas même celle de ses disciples immédiats, des Pla-

toniciens proprement dits. C'est le Néoplatonisme ; employons la dénomination vraie, c'est l'Alexandrinisme.

Or, qu'est-ce que l'Alexandrinisme? Un syncrétisme étrange, une sorte de *colluvies* de toutes les doctrines antérieures et du Christianisme qui a suivi. Numénius, Ammonius Saccas, Plotin, Porphyre, Jamblique[1], Plutarque fils de Nestorius, Syrianus le maître de Proclus, chrétiens et païens, amalgament à l'envi le Platonisme, non-seulement avec plusieurs autres systèmes philosophiques, mais encore avec les croyances des juifs et des chrétiens, les interprétations allégoriques des religions de l'antiquité, enfin, les doctrines mystérieuses de tous les pays connus, principalement de l'Égypte et de l'Orient.

De là, les plus singulières corruptions de la doctrine platonicienne en particulier. Tantôt, afin de se rapprocher des chrétiens et d'échapper au dualisme, les Néoplatoniciens prétendent trouver dans Platon la création du monde, que Philon, prévenu précisément par la lecture de Platon, n'avait pas même aperçue dans Moïse. Tantôt même, comme Numénius, ils soutiennent que tout ce que Platon dit de Dieu et de la création a été emprunté à Moïse, et définissent l'auteur du *Timée*, *un Moïse parlant athénien*. Tantôt, au contraire, afin de l'accorder avec Aristote, ils lui attribuent la doctrine de l'éternité du monde. En tout, ils s'appliquent expressément à concilier ces deux princes de la philosophie, et

1. Voy. Eunapius Sardianus, *De Vitis philosophorum et sophistarum*; *Coloniæ Allobrogum*, 1616.

l'ouvrage de Porphyre sur l'*Unité de l'École de Platon et d'Aristote*, est, en ce sens, la vive expression de leur pensée.

Inauguré par Philon, ce syncrétisme est consommé par Plotin. Et il suffit, pour s'en assurer, d'écouter son biographe Porphyre. « Les doctrines des Stoïciens et des Péripatéticiens, écrivait Porphyre, sont secrètement mêlées dans les ouvrages de Plotin; la métaphysique d'Aristote y est condensée tout entière... On lisait dans ses conférences les commentaires de Sévérus, de Cronius, de Numénius, de Gaïus, d'Atticus (sur les écrits de Platon); on y lisait aussi les ouvrages des Péripatéticiens, d'Aspasius, d'Alexandre, d'Adraste, etc. Cependant, aucun d'eux ne fixait exclusivement son choix[1]. »

A coup sûr, on ne saurait imaginer un enseignement formé d'éléments plus hétérogènes. Ce sont là, pourtant, les sources auxquelles Augustin a le plus immédiatement puisé. Disciple de Platon, il n'a connu qu'un Platon défiguré, parce qu'il ne l'a connu, répétons-le, que dans les Platoniciens. Encore n'a-t-il pas su distinguer des Platoniciens les Néoplatoniciens. Ce n'est pas assez dire; sous la dénomination de Platoniciens, il comprend les Académiciens et les Péripatéticiens, et s'inspire tour à tour de la nouvelle Académie et d'Aristote, en s'imaginant, d'ordinaire, suivre les traces de Platon.

Qu'Augustin ait confondu avec le dogmatisme de Platon le scepticisme de la nouvelle Académie, c'est ce que l'on aurait quelque peine à admettre, si on n'y était

1. *Vie de Plotin*, § 14.

obligé par les textes les plus précis. Foucher a très-judicieusement remarqué, dans son *Apologie des Académiciens*[1], que ce serait se payer de mots que de considérer l'évêque d'Hippone comme un adversaire des Académiciens, en se prévalant du titre des trois livres qu'il leur a consacrés, *Contra Academicos*. Ce titre même, en effet, est redressé dans les *Rétractations*. « *Contra Academicos, vel de Academicis primum scripsi*, » dit saint Augustin[2]. Mais allons au fond des choses. Si on interroge saint Augustin sur ce qu'il pense des Académiciens, il répondra qu'il croit qu'ils ont été dans les sentiments de Platon. « *Quæ autem sit illa Academicorum sententia? Deus viderit! Eam tamen Platonis arbitror fuisse*[3]. »

On ne peut rien rapporter de plus formel que ces paroles, car elles servent de conclusion aux trois livres dont il s'agit. Il est facile, d'ailleurs, de se convaincre qu'Augustin s'est beaucoup moins proposé de combattre la doctrine des Académiciens que les théories qu'on attribuait gratuitement, suivant lui, à ces philosophes. Il les juge effectivement trop raisonnables pour avoir mis en question, comme on le leur imputait, si on peut connaître la vérité, bien loin de nier qu'on la puisse connaître ; puisque, s'ils avaient été assurés qu'on ne la peut connaître, ils ne l'auraient pas cherchée, étant évident qu'on ne

1. *Dissertations sur la Recherche de la Vérité, ou sur la Philosophie des Académiciens*. Paris, 1675. *Réponse à la Critique de la Critique, etc.*, 2e partie, p. 37, *Où il est parlé du sentiment de S. Augustin touchant les Académiciens*.

2. *Retractationum* lib. I, cap. I.

3. *Contra Academicos*, lib. III, cap. XX. Cf. Foucher. Ouvr. cité, p. 39.

cherche point ce que l'on sait ne devoir jamais trouver. Il se demande, ensuite, à quoi tient la fausse opinion que le vulgaire s'est faite de ces philosophes. Et il affirme, après Cicéron, que si les nouveaux Académiciens ont paru différents des premiers, c'est qu'ils ont eu à réfuter les Stoïciens [1]. En un mot, il estime que leurs sentiments ont été les mêmes que ceux de Platon [2]. Que s'ils les ont dissimulés, c'est qu'ils ont dû céder, et Augustin les en loue, à la nécessité des temps [3].

« Arcésilas, écrit-il, me paraît avoir agi très-prudemment et avec une rare opportunité, à une époque où les intelligences étaient envahies par les doctrines matérialistes de Zénon sur le monde, sur l'âme et sur Dieu, en ensevelissant dans des profondeurs impénétrables la doctrine de l'Académie comme un trésor que devait découvrir un jour la postérité [4]. »

Ainsi, il n'est pas permis d'en douter. Loin d'avoir été un adversaire des Académiciens, Augustin, et lui-même le déclare [5], les a imités autant qu'il a pu.

En somme donc, Foucher avait parfaitement raison d'invoquer les écrits de saint Augustin en faveur des Académiciens. Toutefois, l'ingénieux restaurateur de la doctrine académique ne s'apercevait pas ou ne voulait pas s'avouer qu'il arguait d'une équivoque. Car, en définitive, ce ne sont point les Académiciens véritables

1. *Contra Academicos*, lib. II, cap. VI,
2. Foucher. Ouvrage cité, p. 58.
3. *Epistola* I, *Hermogeniano* (386). Voy. ci-dessus, liv. I, chap. I, II. *Des Idées.*
4. *Contra Academicos*, lib. III, cap. XVII.
5. *Epistola* I, *Hermogeniano.*

que suit Augustin, mais des Académiciens imaginaires, puisqu'il s'obstine à voir en eux, contrairement à l'opinion commune, qui est le vrai, des Platoniciens non pas déchus, mais déguisés.

Mais ce ne sont pas uniquement les Académiciens qu'Augustin a confondus avec les Platoniciens.

Cette confusion en a amené une autre dans son esprit. Avec les Académiciens et les Platoniciens, il confond les Péripatéticiens.

Déjà Cicéron avait avancé que les Académiciens et les Péripatéticiens sont une même secte sous deux noms[1]. Augustin rappelle cette assertion et la fait sienne. « De très-habiles gens se sont rencontrés, remarque-t-il, qui ont établi qu'il y a entre Aristote et Platon un tel accord, que des esprits ignorants et inattentifs peuvent seuls les opposer l'un à l'autre[2]. » Et dans la *Cité de Dieu*, il n'hésite pas à écrire : « Tel est le sentiment des Platoniciens et des Aristotéliciens, car Aristote, fondateur du Péripatéticisme, est un disciple de Platon[3]. » Par conséquent, quoique ailleurs, parlant encore d'Aristote, « disciple de Platon, homme d'un esprit éminent, inférieur sans doute à Platon par l'éloquence, mais de beaucoup supérieur à tant d'autres, il le représente comme le fondateur d'une école dissidente[4] ; » il ne paraît pourtant pas se douter des différences radicales, des oppositions flagrantes qui séparent le disciple et le maître. La polémique passionnée de l'auteur de la *Métaphysique*

1. Cf. *Tusculanarum Disputationum* lib. I.
2. *Contra Academicos*, lib. III, cap. XIX.
3. *De Civitate Dei*, lib. IX, cap. IV.
4. *Ibid.*, lib. VIII, cap. XII.

contre la théorie des idées lui est, par exemple, parfaitement inconnue.

Cependant, quelque fautive et insuffisante que puisse être la connaissance qu'Augustin a eue d'Aristote, les œuvres du Stagirite ne lui sont pas restées absolument étrangères, et là se découvre une nouvelle source de sa philosophie. Évidemment, ces ouvrages doivent être compris parmi les livres qu'il rappelle avoir lus sur les arts libéraux[1]. Nous savons, de plus, que s'il n'est pas l'auteur de la traduction des *Catégories*, qui sous son nom a traversé tout le moyen âge[2], il connut nommément ce traité d'Aristote.

« A l'âge de près de vingt ans, il me tomba entre les mains un traité d'Aristote sur les dix Catégories, titre dont mon maître de Carthage parlait avec tant d'emphase, ainsi que tous ceux qui passaient pour savants, que j'étais impatient de lire cet écrit comme quelque chose de merveilleux et de divin; de quoi me servit-il de l'avoir lu et de l'avoir compris à moi seul[3]? »

Non-seulement une telle connaissance ne servit de rien à Augustin, mais, au contraire, elle lui nuisit. Car « pensant que tout ce qui existait devait rentrer dans ces dix prédicaments, il essaya de concevoir Dieu de la même manière, Dieu admirablement simple et immuable. Il crut que sa grandeur et sa beauté sont en lui

1. *Confessionum* lib. IV, cap. XVI. « *Et quid mihi proderat quod omnes libros artium quas liberales vocant, tunc nequissimus malarum cupiditatum servus per meipsum legi et intellexi, quoscunque legere potui ?* »

2. Voy. ci-après, chap. II, 1. *De l'Influence de la Philosophie de S. Augustin avant le dix-septième siècle.*

3. *Confessionum* lib. IV, cap. XVI.

comme les accidents sont dans les substances, par exemple, dans les corps[1]. »

Toutefois, Augustin ne laissa pas que de devoir plus tard au fondateur du Péripatéticisme d'utiles données. Il serait difficile, il est vrai, de désigner avec précision quels furent, outre les *Catégories*, les autres ouvrages du Stagirite dont les traductions tombèrent sous ses yeux. Peut-être aussi serait-il téméraire d'affirmer qu'il lut dans des traductions latines les nombreux commentaires de Thémistius sur Aristote[2]. Mais nul doute qu'il n'ait connu plus amplement les doctrines du philosophe grec soit par Cicéron, soit surtout par Plotin, dont les écrits en sont si profondément imbus[3]. C'est ce qu'attestent d'assez nombreuses traces de Péripatéticisme répandues dans les compositions de l'évêque d'Hippone.

Ainsi, c'est à Aristote qu'Augustin paraît avoir emprunté, sinon intégralement, du moins en partie :

1° Ses conceptions sur les différences des choses;

2° Sa théorie célèbre de la forme et de la matière[4];

3° Le complément des vues que déjà lui avait suggérées Platon sur l'éternité et le temps;

4° Sa définition de l'âme, quoiqu'il combatte Aristote en tant qu'il suppose, et à tort, qu'Aristote a défini l'âme une quintessence[5];

1. *Confessionum* lib. IV, cap. XVI.

2. Dans le petit *Traité des Catégories*, d'ailleurs faussement attribué à S. Augustin, Thémistius est nommément cité; cap. III. « *Ut Themistio nostræ ætatis erudito philosopho placet.....* »

3. Voy. les nombreux rapprochements qu'a indiqués M. Bouillet entre Plotin et Aristote; *Traduction des Ennéades, passim.*

4. *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XXV.

5. *Ibid.*, lib. XXII, cap. XI.

5° Sa théorie des évolutions de l'âme : vie séminale, vie sensible, vie intellectuelle ;

6° Sa théorie de la connaissance, du sens interne ou sixième sens, des sensibles propres et des sensibles communs, de la mémoire, de l'imagination, de la réminiscence ;

7° L'idée d'une sagesse, lumière supérieure de l'âme, et faculté nécessaire qui se développe en elle ;

8° Quelques-unes de ses maximes les plus élevées sur la morale ; par exemple, ce précepte qu'il faut vivre conformément à la partie dominante de notre être, c'est-à-dire à la raison ; la théorie du milieu ou de la juste mesure [1] ; la distinction des biens en grands, moyens et petits, et aussi, par malheur, l'inspiration générale de sa théorie de l'esclavage ;

9° Sa doctrine de la sociabilité de l'homme, et nombre de ses énonciations les plus sûres touchant la constitution des sociétés.

Mais nous arrivons enfin aux véritables maîtres d'Augustin, qui sont les Néoplatoniciens, quoiqu'il efface la dénomination qui leur est propre sous le terme générique de Platoniciens, comme il a fait celle de Péripatéticiens et d'Académiciens [2].

Et par Platoniciens, Augustin entend expressément Plotin, Porphyre et Jamblique, que lui ont permis de connaître les traductions du rhéteur Victorin.

« Les plus célèbres Platoniciens entre les Grecs,

1. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. VI, I. *Du Bonheur et du Souverain Bien.*

2. Cf. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. XII.

écrit-il, sont Plotin, Jamblique et Porphyre; joignons à ces Platoniciens illustres l'Africain Apulée, également versé dans les deux langues, la grecque et la latine[1]. »

Jamblique n'est nommé qu'une fois par Augustin, et dans le passage même que nous venons de rapporter. C'est de Plotin surtout qu'Augustin procède, et de Porphyre.

Aux yeux de l'évêque d'Hippone, Plotin n'est rien moins que le continuateur de Platon, presque un autre Platon.

« Le philosophe Plotin, de récente mémoire, qui passe pour avoir mieux que personne entendu Platon[2]. »

« Cette voix de Platon, la plus pure et la plus éclatante qu'il y ait dans la philosophie, s'est retrouvée, dans la bouche de Plotin, si semblable à lui, qu'ils paraissent contemporains, et cependant assez éloigné de lui par le temps, pour que le premier des deux semble ressuscité de l'autre[3]. »

Après de tels éloges, on ne saurait s'étonner des emprunts directs et fréquents qu'Augustin a faits à Plotin; ou plutôt ces emprunts mêmes expliquent l'admiration de l'évêque d'Hippone pour l'auteur des *Ennéades*. C'est ce qu'a récemment constaté avec une rigoureuse exactitude de textes le fidèle traducteur de cet ouvrage[4].

En premier lieu, quoique Augustin rejette la mé-

1. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. XII.

2. *Ibid.*, lib. IX, cap. XI.

3. *Contra Academicos*, lib. III, cap. XVIII.

4. M. Bouillet, t. II de sa *Traduction des Ennéades*, p. 528, 543, 557, 588, 607.

tempsycose, c'est de Plotin qu'il tient le fond de sa psychologie. Notons, avec M. Bouillet, les points les plus saillants de cette reproduction.

« L'âme n'a pas d'étendue; elle est présente tout entière dans le corps tout entier, comme le prouve la sympathie qui unit les organes; elle est présente au corps, sans être, à proprement parler, dans le corps; elle est à la fois indivisible et divisible; elle est impassible. De là suit qu'elle est immortelle.

La sensation n'est pas un fait passif, mais un acte, lequel consiste à percevoir la modification passive éprouvée par l'organe. Le plaisir et la douleur naissent de l'union de l'âme avec le corps. Les passions sont liées à l'opinion et à l'imagination. De là résulte la concupiscence.

La mémoire ne dépend pas des organes; elle est liée à l'imagination. C'est une puissance éternellement active. Il y a deux mémoires : la mémoire sensible et la mémoire intellectuelle; la seconde est supérieure à la première, comme l'âme raisonnable l'est à l'âme irraisonnable.

La mémoire ne s'appliquant qu'aux choses qui passent, le sage n'a pas besoin de la mémoire, parce que, contemplant toujours l'intelligence divine, il possède toujours présentes toutes les choses qu'il contemple.

Le raisonnement est une faculté discursive, tandis que la raison est une faculté intuitive, dont l'exercice est lié à celui de l'intelligence. L'âme connaît ses opérations par le sens intérieur et par la raison.

L'âme contemple les choses intelligibles par sa partie supérieure, c'est-à-dire par la raison et par l'intelli-

gence; pour avoir l'intuition des choses intelligibles, il suffit de s'y appliquer. L'intuition intellectuelle est analogue à l'intuition sensible.

Les idées (*ideæ, formæ, species, notiones*) sont identiques à l'intelligence divine. C'est leur contemplation qui éclaire l'intelligence humaine; aussi cette contemplation est-elle commune à tous les hommes.

Enfin, les sept degrés de la vie de l'âme (qu'Augustin désigne sous différents noms) sont : la vie végétative, *animatio;* la vie sensitive, *sensus;* l'art, *ars;* la vertu purificative, *virtus;* l'impassibilité qui résulte de la purification, *tranquillitas;* la conversion de l'âme vers l'intelligence divine, *ingressio;* enfin, la contemplation ou la possession de Dieu, *contemplatio vel mansio*, dont la vision ineffable élève l'âme au-dessus de la pensée même. »

« Il est impossible, conclut judicieusement M. Bouillet, de ne pas reconnaître, d'après cet ensemble de rapprochements, une filiation d'idées incontestable. Aussi est-il indispensable, pour bien comprendre saint Augustin, de connaître la langue et la doctrine de Plotin[1]. »

Secondement, ce ne sont pas seulement les vues psychologiques qu'Augustin a exposées dans son *Traité de l'Immortalité de l'âme*, *de la Quantité de l'âme* ou de l'*Origine de l'âme,* qu'il doit à Plotin. C'est encore au philosophe Alexandrin qu'il emprunte ses notions préférées de métaphysique, sa théorie des nombres, sa conception du beau, enfin la plupart des principes, à l'aide desquels il réfute les Manichéens. Ainsi,

1. M. Bouillet, *Traduction des Ennéades*, t. II, p. 590.

que le mal ne soit qu'une négation et qu'un défaut du bien; la matière, le non-être, la possibilité de l'existence qui tient de Dieu tout ce qu'elle est; que l'espace ait été créé avec la matière, et le temps avec le monde; que l'ordre de l'univers ait sa raison d'être en Dieu seul; qu'il y ait un monde intelligible, vraie patrie des âmes [1]; que la Providence embrasse tous les êtres de son infaillible regard [2]; ce sont là autant de données, parfois de provenance mi-partie Platonicienne et mi-partie Péripatéticienne, mais que Plotin a condensées, et qu'à la suite de Plotin développe, à son tour, saint Augustin. Comment, d'ailleurs, dans cette fréquentation assidue des Alexandrins, l'évêque d'Hippone ne se serait-il pas pénétré des idées de Plotin sur Dieu? Aussi, est-ce à la suite de l'auteur des *Ennéades*, que, dans les premiers temps, il compare le monde à un vaste filet et Dieu à un océan où il serait plongé. Plus tard, la Trinité alexandrine lui devient une ouverture pour comprendre la Trinité chrétienne, malgré les différences radicales qui séparent ces deux Trinités. De même, il se figure qu'il y a chez Plotin des vues sur les rapports de l'âme et du Verbe conformes aux énonciations de saint Jean; bien plus, il croit démêler la théorie du Verbe éternel dans le livre des *Trois hypostases principales* [3].

Après Plotin, on ne saurait indiquer de philosophe qu'Augustin ait plus pratiqué que Porphyre. Il serait

1. *De Civitate Dei*, lib. IX, cap. XVII; lib. X, cap. II.
2. *Ibid.*, lib. X, cap. XIV.
3. Cf. *Confessionum* lib. XIII, cap. XI.

long de relever en détail tous les emprunts qu'il lui fait, de rapporter toutes les citations qu'il en transcrit dans ses ouvrages, tantôt pour les combattre, tantôt pour s'en autoriser[1]. La *Lettre à Anébon;* le *Livre de l'Abstinence;* le *Traité du Retour de l'âme vers Dieu;* la *Philosophie des oracles;* les *Principes de la théorie des intelligibles*, et le fameux écrit *Contre les chrétiens*, que l'Église a anéanti, c'est-à-dire les principales compositions de Porphyre paraissent lui être connues. Il semble même qu'il s'y soit attaché plus qu'à aucun autre monument de la philosophie alexandrine. En effet, d'une part, quoiqu'il soit certain que Victorin n'avait point négligé Plotin, ne fût-ce que parce qu'il a reproduit ses idées dans son *Traité contre Arius;* c'était surtout les ouvrages de Porphyre qu'il s'était appliqué à faire passer en latin[2]. D'autre part, tandis que Plotin, qui est, avant tout, un métaphysicien, insiste peu sur les questions morales et religieuses, ce sont celles, au contraire, qui occupent particulièrement Porphyre. C'est pourquoi, on peut dire que l'auteur du *Traité du Retour de l'âme vers Dieu* a été pour Augustin, plus encore peut-être que l'auteur des *Ennéades*, toute l'école d'Alexandrie[3].

Cependant, ne craignons pas de le redire. Ici encore, ce qui a manqué à saint Augustin, c'est la connaissance directe et exacte des textes. De là vient qu'il n'a pas eu de l'Alexandrinisme des notions précises; et, ce qui est plus grave, qu'il a confondu le Platonisme

1. Cf. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. XXIII, XXIX.

2. Boèce nous a conservé un échantillon de ce travail dans le *In Porphyrium a Victorino translatum.*

3. Cf. M. Saisset, Introduction déjà citée.

pur avec un Platonisme corrompu, se félicitant de rencontrer dans des systèmes de fantaisie des analogies avec le Christianisme, lesquelles n'existaient que dans son imagination. Quelquefois, sans doute, il entre en défiance, et se retient, pour ainsi parler, sur la pente des analogies. Il oppose Platon à ses récents disciples, et semble soupçonner que les Platoniciens et Porphyre ont été égarés par les influences de l'Orient, par le mysticisme de la Perse, de la Syrie et de la Chaldée. Mais il ne s'arrête qu'à des différences superficielles ou secondaires.

Aussi bien, comment méconnaître que ces mêmes influences ont agi sur son propre esprit? Beausobre, il est vrai, reproche à saint Augustin d'avoir ignoré le Manichéisme ou de l'avoir mal présenté[1]. Et nous avouerons nous-mêmes qu'Augustin n'avait que des notions assez vagues sur Manès et ses trois précurseurs, Basilide, Marcion, Bardesane. Nous accorderons encore qu'il était peu versé dans les doctrines gnostiques, lesquelles, reprenant les spéculations de l'antiquité, se proposaient de rattacher au Christianisme Platon, Philon, le Zend-Avesta, la Kabbale ; mélange monstrueux de monothéisme et de panthéisme, de spiritualisme et de matérialisme, des croyances du vieux monde et des symboles du monde nouveau[2]. Toutefois, comment supposer qu'Augustin ait passé de si longues années parmi les Manichéens, contre lesquels ensuite il com-

1. *Histoire de Manichée, etc.*, t. I, p. 227, 436.

2. Voy. M. Matter, *Histoire critique du Gnosticisme et de son influence*; 2e édit. Paris, 1843, 3 vol. in-8.

posa jusqu'à trente-trois ouvrages, sans que le Manichéisme ait influé sur le cours de ses pensées? « Je tâcherai, écrivait-il, parlant des Manichéens, je tâcherai de garder à leur endroit une juste mesure, et de ne point me laisser aller en réfutant les pernicieuses erreurs d'hommes qui me sont très-connus, *qui mihi sunt notissimi*, aux mêmes violences où ils s'échappent eux-mêmes contre ce qu'ils ne connaissent pas; car je désire plus leur salut, s'il est possible, que leur défaite[1]. »

On ne saurait admettre davantage que la manière de voir d'Augustin ne se soit point trouvée plus ou moins modifiée par les Gnostiques alors dominants, et, en général, par ces calculateurs mystiques qu'il suivit d'abord, pour les combattre plus tard, et qu'il désigne lui-même sous la dénomination obscure de mathématiciens. De la sorte, il n'aperçut le Platonisme, avec lequel il confondit d'ailleurs le Péripatétisme et les doctrines de l'Académie qu'à travers le Néoplatonisme; et le Néoplatonisme même ne lui apparut qu'au milieu des nuages qu'avaient amassés dans son intelligence le Manichéisme et le Gnosticisme, nuages qu'il lui fut manifestement impossible de dissiper jamais entièrement.

N'avions-nous donc pas raison d'affirmer que la philosophie de saint Augustin s'était alimentée à toutes les sources de la sagesse antique, et que ce curieux génie, éveillé au spiritualisme par les enseignements platoniciens, n'était demeuré étranger à aucune des théories qu'embrassait le vaste syncrétisme de son temps?

1. *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ*, lib. I, cap. I.

III. DES SOURCES LATINES DE LA PHILOSOPHIE DE S. AUGUSTIN

Après avoir constaté quelles sont les traditions de la Grèce et de l'Orient qu'Augustin a reçues par le canal des Latins, recherchons, d'un autre côté, quelles sont les sources latines elles-mêmes auxquelles il a directement eu recours. Ce n'est pas que l'on doive s'attendre à rencontrer là les influences d'une philosophie vraiment originale. Personne ne l'ignore. Les Latins n'ont guère fait autre chose qu'exposer et interpréter les systèmes de la Grèce. Toutefois, parmi ces systèmes, il en est deux, dont s'est profondément pénétré le génie romain, et qu'il s'est tour à tour, pour ainsi dire, appropriés. Ce sont l'Épicurisme et le Stoïcisme. C'est pourquoi, c'est surtout aux Latins qu'Augustin a dû de connaître les morales contraires d'Épicure et de Zénon.

« Fauste, écrit quelque part Augustin, parlant du représentant le plus accrédité du Manichéisme, Fauste avait lu plusieurs discours de Cicéron, très-peu de livres de Sénèque, quelques poëtes, et ceux des écrits de la secte qui avaient été rédigés en latin et avec quelque soin[1]. »

Ce sont là aussi, ou peu s'en faut, les sources latines

1. *Confessionum* lib. V, cap. VI.

auxquelles a puisé l'évêque d'Hippone, quoique sans doute plus abondamment.

Pour parler d'abord des poëtes, on sait avec quel charme presque énervant son enfance s'était nourrie de la douce poésie de Virgile. Ses écrits témoignent, à chaque ligne, que les autres poëtes illustres de l'ancienne Rome, Lucrèce même, Horace, Térence, Perse, Juvénal, ne lui sont guère moins familiers. Il goûte surtout chez ces derniers, et il cite les vers où les deux satiriques célèbrent cette morale des Stoïciens, dont saint Jérôme allait jusqu'à dire avec plus de vraisemblance que de vérité, « qu'elle s'accorde la plupart du temps avec les dogmes chrétiens : » « *Stoici in plerisque nostro dogmati concordant.* »

Mais c'est principalement sur les prosateurs que plus tard s'est portée l'attention d'Augustin, et parmi eux, il n'y en a pas qui l'ait plus captivé que Cicéron. Est-il besoin de le rappeler ? C'est des pages de l'*Hortensius* qu'ont jailli les premières lueurs qui, dessillant ses yeux, l'ont préparé à soutenir le pur éclat du spiritualisme platonicien et chrétien[1]. De là l'autorité que Cicéron conservera toujours sur l'esprit d'Augustin. Il deviendra en quelque sorte pour lui le prince des Académiciens. « *Inter quos Academicos maxime Tullius non movere nos potest*[2]. » Car ce ne sont pas les discours de Cicéron qui le séduisent, mais bien ses traités oratoires ou philosophiques. Ainsi, il serait facile

1. Cf. *Confessionum* lib. III, cap. IV ; *Epistola* CXXX, *Probæ viduæ* (412), cap. V ; *De Trinitate*, lib. XIV, cap. IX, XIX, etc.

2. *Contra Academicos*, lib. III, cap. VII.

de signaler dans les ouvrages de l'évêque d'Hippone maintes traces du *De Oratore*[1], du *De Inventione*[2], des *Académiques*, des *Tusculanes*[3], du *De Officiis*[4], du *De Finibus*, des livres *de la République*[5], du *De Divinatione*, du *De Natura Deorum*[6], des *Paradoxes stoïciens* notamment. On peut l'affirmer en deux mots. D'un côté, la plupart des idées qu'Augustin propose relativement à la vie heureuse, à la définition et à la division des vertus de l'âme, à la distinction et à l'accord de l'utile et de l'honnête, lui viennent de Cicéron. De l'autre, à peu près tout ce qu'il a su des détails de la philosophie ancienne et de son histoire, c'est Cicéron qui le lui a appris. C'est à Cicéron qu'il doit également, je ne dirai pas la connaissance littérale de Platon, encore qu'il ait largement profité de la traduction du *Timée* par l'orateur romain. Mais, ce qui vaut mieux, c'est de Cicéron qu'il a reçu, en même temps que de Plotin et de Porphyre, la tradition, et, pour ainsi parler, l'inspiration platonicienne.

Avec Cicéron, un des écrivains qui a le plus contribué à mettre à la portée du saint évêque les doctrines du Platonisme, a été son compatriote, l'Africain Apulée. Effectivement, les écrits platoniciens d'Apulée, le *Traité du Dieu de Socrate*, par exemple, ou encore le *Traité*

1. *Contra Cresconium Donatistam*, lib. I, cap. XII.
2. *De Diversis Quæstionibus* LXXXIII, quæst. XXXI.
3. *Epistola* CLV, *Macedonio* (414), cap. I.
4. *Ibid.*, *ibid.*
5. *De Civitate Dei*, lib. II, cap. IX; lib. XIX, cap. XXI; *Contra Julianum Pelagianum*, lib. IV, cap. XII.
6. *Epistola* CXVIII, *Dioscoro* (410), cap. IV.

de la doctrine de Platon et le *Traité du Monde*[1], sont par lui souvent cités[2].

Il se montre ainsi initié à l'espèce de trilogie que l'auteur des *Florides* a consacrée aux trois plus beaux génies de la Grèce moraliste, logicienne et naturaliste, c'est-à-dire à Socrate, à Platon et à Aristote[3].

Ce n'est pas tout. Varron et Aulu-Gelle complètent pour Augustin, l'érudition philosophique dont il est redevable à Cicéron. L'éloquent apologiste a pratiqué Varron à ce point, que c'est grâce surtout aux nombreuses citations ou analyses qu'il en a faites, que nous connaissons les compositions philosophiques de cet ami de Cicéron, et très-expressément son traité *De Philosophia*[4]. Quant à Aulu-Gelle, il ne se contente pas de le mentionner : il le déclare, «écrivain non moins recommandable par l'élégance de son style que par l'étendue et l'abondance de son érudition[5]. »

Toutefois, après Cicéron, il n'est pas, sans contredit, chez les Latins, de prosateur qu'Augustin ait autant fréquenté que l'auteur des *Lettres à Lucilius*,

1. « Ce traité, écrit M. Bétolaud (*Trad. d'Apulée*, t. II, p. 298), est une reproduction souvent littérale de celui qu'Aristote a écrit sur la même matière et qui porte le même nom. » M. Barthélemy Saint-Hilaire, dans son savant Mémoire sur la *Physique d'Aristote*, répudie, en effet, pour le Stagirite le traité *De Mundo* par Apulée. *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, juillet-décembre 1861.

2. *De Civitate Dei*, lib. IV, cap. II; lib. VII, cap. XIV; lib. IX, cap. XVI, XVII.

3. Voy. M Bétolaud. Ouvrage cité, t. II, p. 298

4. Cf. M. Boissier, *Étude sur la Vie et les Ouvrages de Varron*. Paris, 1861; p. 112.

5. *De Civitate Dei*, lib. IX, cap. IV.

le moraliste qui relie d'une manière vraiment singulière, les maximes du monde ancien aux maximes du monde nouveau, l'ingénieux et étincelant Sénèque. L'évêque d'Hippone n'ira pas, il est vrai, jusqu'à dire, à l'imitation d'un autre Père de l'Église, que Sénèque est presque chrétien : « *Seneca pene noster.* » Mais il acceptera du moins comme une certitude l'hypothèse, aujourd'hui encore soutenue, malgré les décisives contradictions de la critique, d'un commerce du précepteur de Néron avec l'Apôtre des Gentils[1]. Augustin ne parle d'ailleurs que d'un commerce épistolaire. « Sénèque, écrit-il à Macédonius (Sénèque qui vécut du temps des apôtres et dont on lit même quelques lettres adressées à l'apôtre saint Paul), dit avec raison que celui qui hait les méchants les hait tous[2]. » Et le nom de Sénèque revient à plusieurs reprises dans ses ouvrages, particulièrement dans la *Cité de Dieu*[3]. Aussi bien, comment n'être pas frappé, nonobstant toutes les oppositions qui les séparent, de l'affinité de ces deux beaux génies? C'est le même éclat, la même subtilité, le même amour des métaphores et des antithèses ; parfois aussi, il faut l'ajouter, le même mauvais goût. Pourtant, ce serait s'arrêter à la surface, que d'attribuer uniquement à des analogies dans le talent, la fréquen-

1. Cf. Gelphe, *Tractatiuncula de familiaritate, quæ Paulo apostolo cum Seneca philosopho intercessisse traditur verisimillima.* Leipzig, 1813, in-4°. Cette thèse, reprise par M. Amédée Fleury (1833), a été définitivement réfutée par M. Aubertin, *Étude critique sur les rapports supposés entre saint Paul et Sénèque.* Paris, 1857.

2. *Epistola* CLIII, *Macedonio* (414), cap. V.

3. *Passim*, notamment lib. VI, cap. X, XI.

tation de Sénèque par Augustin. De toute évidence, ce qui a rendu l'une de ces deux brillantes intelligences en quelque façon tributaire de l'autre, c'est l'esprit de la vertu stoïcienne, si dissemblable au fond, mais par certaines formules, si voisin de l'esprit de la vertu chrétienne. Ce sont les maximes générales de culture intérieure, de résignation, de bienfaisance, d'humanité. Par Sénèque, en somme, Augustin s'est pénétré de Stoïcisme. Ainsi, lorsqu'il professe que la différence entre les bons et les méchants consiste en ce que les uns maintiennent l'ordre, tandis que les autres sont maintenus par l'ordre, il s'exprime à peu près à la manière des Stoïciens. N'y a-t-il pas de même comme un écho de la morale qu'Épictète et Marc-Aurèle devaient porter si haut dans les paroles suivantes que nous choisissons entre mille. « Voici la droiture du cœur : Il est arrivé ainsi qu'il a plû au Seigneur ; que le nom du Seigneur soit béni. Qui a enlevé? Qu'a-t-il enlevé? A qui l'a-t-il enlevé? Quand l'a-t-il enlevé? Que le nom de Dieu soit béni[1]. » Or, qui tient ce langage? C'est Job, direz-vous; et Augustin le cite nommément (1, 21); mais en même temps, n'est-ce pas Sénèque?

Enfin, pour dernière indication des sources de la philosophie de saint Augustin, est-ce hasarder une conjecture sans fondement que de rapporter quelques-unes des idées générales qui remplissent la *Cité de Dieu*, non-seulement à l'historien Josèphe, mais aussi à Trogue-Pompée, ou du moins à son abréviateur Justin. Josèphe n'a écrit qu'en grec ; mais ses ouvrages étaient

1. *Enarratio in Psalmum* XXXI ; *Enarr.* II, 26.

populaires parmi les Latins. Augustin le cite[1], et saint Jérôme qui le nomme le *Tite-Live de la Grèce*, nous apprend qu'on lui éleva une statue dans Rome même. D'un autre côté, sous le titre d'*Histoires Philippiques, contenant les origines du monde entier et la description de tous les pays*, Trogue-Pompée, et plus tard Justin, embrassaient la destinée de tous les peuples connus, pendant une durée de deux mille ans, depuis la fondation de l'empire de Babylone jusqu'à la chute de la république romaine. C'était, dans l'antiquité, sans excepter même Hérodote, le premier essai d'histoire universelle. Écrits en latin, les deux ouvrages où cet essai se trouve réalisé, ne sauraient avoir échappé à l'évêque d'Hippone.

Nous avons terminé, et il n'y a pas lieu peut-être de pousser plus loin ces recherches sur les origines de la philosophie de saint Augustin. Comment, néanmoins, ne pas remarquer avec M. Ritter[2] qu'Augustin ayant été amené au Néoplatonisme par l'intermédiaire d'hommes dont les sentiments étaient tout chrétiens, ce fut surtout dans le sens du Christianisme qu'il comprit les doctrines néoplatoniciennes ; et aussi que sa pensée ne fut pas exclusivement restaurée par le Néoplatonisme?

Effectivement, aux sources profanes, si l'on peut s'exprimer ainsi, se mêlèrent de très-bonne heure dans la pensée d'Augustin, pour devenir bientôt prédominantes et comme absorbantes, les sources sacrées. Et ici, nous

1. *Epistola* CXCIX, *Hesychio* (419), cap. IX. « *Josephus qui Judaïcam scripsit historiam, talia mala dicit illi populo tunc accidisse, ut vix credibilia videantur.....* »

2. *Histoire de la Philosophie chrétienne*; liv. VI, *S. Augustin.*

ne voulons même point parler de l'influence que purent exercer sur lui soit les Pères grecs par l'intermédiaire des Latins, soit les Pères latins eux-mêmes, notamment Tertullien et Lactance[1]. Nous ne rappellerons pas davantage l'action directe et considérable qu'eut sur son esprit saint Ambroise, lequel n'était rien moins que favorable à Platon, comme le prouve l'écrit qu'il composa contre le fondateur de l'Académie, *Liber de Philosophia contra Platonem philosophum*[2]. Nous avons exclusivement en vue les Écritures et saint Paul.

Né l'an 2 de Jésus-Christ, d'une famille juive, à Tarse, où florissaient de savantes écoles, élevé ensuite à Jérusalem auprès de Gamaliel, à qui on avait permis l'étude de la philosophie ancienne, saint Paul a pu avoir et a eu quelques notions générales touchant les systèmes de philoso-

1. Lactance, dans ses *Institutions divines*, divise en six âges l'histoire du monde.

2. *Contra Julianum Pelagianum*, lib. II, cap. VII, « *Audi quid dicat Ambrosius in libro de Philosophia contra Platonem philosophum, qui hominum animas revolvi in bestias asseverat, et animarum tantummodo Deum opinatur auctorem, corpora autem Diis minoribus facienda decernit. Ergo sanctus Ambrosius : « Miror, inquit, tantum philosophum, quomodo animam, cui potestatem conferendæ immortalitatis attribuit, in noctuis includat aut ranulis, feritate quoque induat bestiarum : cum in Timæo eam Dei opus esse memoraverit, inter immortalia a Deo factam; corpus autem non videri opus summi Dei asserit, quia natura carnis humanæ nihil a natura corporis bestialis differt. Si ergo digna est quæ Dei opus esse credatur, quomodo indigna est quæ Dei opere vestiatur?* » *Ecce non solum animam, quod et illi dicunt, verum etiam corpus, quod illi negant, contra Platonicos Dei opus esse defendit Ambrosius.* » Cf. *Epistola* XXXI, *Paulino* (396), 8. « *Libros beatissimi papæ Ambrosii credo habere Sanctitatem tuam : eos multum desidero, quos adversus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris Dominum profecisse contendunt, diligentissime et copiosissime scripsit.* »

phie. Mais chez lui, l'élément religieux est devenu, après sa conversion, presque tout. D'abord défenseur inexorable de la loi, puis apôtre enflammé de la grâce, il subordonne toute pensée à la révélation. Telles seront aussi, du jour où il aura embrassé le Christianisme, les dispositions d'Augustin. Il n'aura plus, en toutes choses, d'autre guide que saint Paul, d'autre règle que les Écritures. Sa vie, dès lors, s'écoulera tout entière, comme on raconte que se passèrent les moments qui précédèrent sa mort. Sa chambre, couverte par ses ordres de passages des Livres saints, n'offrait plus à ses yeux que des sujets de méditations pieuses[1]. Tout de même, une fois introduit par saint Paul au cœur des Écritures, Augustin n'en détachera plus un seul instant ni ses regards, ni son esprit. C'est pourquoi, Bossuet avait raison de dire « que le fond de saint Augustin c'est d'être nourri de l'Écriture, d'en tirer l'esprit, d'en prendre les plus hauts principes, de les manier en maître, et avec la diversité convenable[2]. »

Cependant, que conclure de cet historique détaillé des origines de la philosophie de saint Augustin? Assurément, tant d'éléments hétérogènes, tant d'emprunts

1. « *Ultima qua defunctus est ægritudine, sibi jusserat (Augustinus) Psalmos Davidicos, qui sunt paucissimi de pœnitentia, scribi, ipsosque quaterniones jacens in lecto contra parietem positos diebus suæ infirmitatis intuebatur, et legebat, et jugiter ac ubertim flebat : et ne intentio ejus a quoquam impediretur, ante dies ferme decem quam exiret de corpore, a nobis postulavit præsentibus, ne quis ad eum ingrederetur, nisi iis tantum horis, quibus medici ad inspiciendum intrarent, vel cum ei refectio inferretur.* » *Vita S. Augustini, auctore Possidio* : cap. XXXI.

2. *OEuvres complètes*, t. III, p. 424, *Défense de la Tradition et des Saints Pères*, liv. IV, XVI.

disparates, tant de doctrines consultées et mal connues n'auraient pu produire dans l'intelligence de l'évêque d'Hippone que le chaos, s'il n'avait eu un centre d'unité auquel tout rapporter. Ce centre, quoique obscur et flottant, fut un instant pour lui le Platonisme ; ce fut ensuite, dans sa détermination et sa fixité, le dogme catholique. De là, par conséquent, considéré comme philosophe, l'unité des efforts de saint Augustin qui devaient tous tendre, et qui tendirent, en effet, à concilier le Platonisme avec le Christianisme.

« *Ut Antiochus Stoïcos cum Platone in concordiam redegerit*, écrit Brucker, *ita Hipponensem episcopum Platonicam philosophiam cum sapientia æterna veraque philosophia*, *id est*, *Christiana*, *conjungere studuisse fatendum est*[1]. »

« De même qu'Antiochus accorda les Stoïciens avec Platon, de même il faut avouer que l'évêque d'Hippone prit à tâche d'accorder la philosophie platonicienne avec la sagesse éternelle et la vraie philosophie, c'est-à-dire avec la philosophie chrétienne. »

Or, on l'a observé. Le dogme catholique étant donné avec ses invariables formules, la conciliation tentée par Augustin n'a pu l'être, d'une manière durable, qu'à la faveur du vague et des manquements si nombreux de son indigeste et superficielle érudition. « Si saint Augustin eût mieux connu l'école d'Alexandrie, elle aurait pu le dégoûter du Platonisme. Il a été bon qu'il n'eût de Platon lui-même qu'une connaissance partielle. Au lieu d'une méthode toujours délicate et hardie, quelquefois indécise

1. *Historia critica Philosophiæ*, t. III, p. 503.

ou téméraire, il a connu un système d'une admirable pureté. Comprendre par ses grandes lignes ce système, qui est le spiritualisme par excellence, et l'incorporer au dogme chrétien, voilà la tâche que la Providence réservait à saint Augustin. Ébauchée par saint Justin, par saint Clément d'Alexandrie, manquée et compromise par les témérités d'Origène, cette tâche convenait merveilleusement à saint Augustin, à la hauteur de sa raison, à la candeur de son âme, à l'étendue et à la rectitude supérieures de son génie. Voyez aussi avec quelle puissance il l'a accomplie! Le Christianisme et le Platonisme, une fois unis par ses mains, il a été impossible de les séparer. Même au moyen âge, quand Aristote est devenu l'oracle des théologiens, le Philosophe, comme on disait; quand saint Thomas a entrepris d'imprimer à la théologie chrétienne le cachet du Péripatétisme, le fond Platonicien et Augustinien a subsisté. L'esprit du Platonisme, comme une flamme mal étouffée, n'a cessé de vivre et de rayonner à travers tout le moyen âge, jusqu'au jour où Malebranche et Fénelon, Bossuet et Leibniz ont repris l'œuvre de conciliation entre l'idée Platonicienne et l'idée Chrétienne sous la bannière hautement déployée de saint Augustin[1]. »

Après avoir indiqué les sources de la philosophie de l'évêque d'Hippone, recherchons quelle a été l'influence que cette philosophie a exercée.

1. M. Saisset. Introduction déjà citée, p. L.

CHAPITRE II

INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE DE S. AUGUSTIN

Il n'y a aucune exagération à dire que bien peu d'hommes ont exercé sur la postérité une influence aussi étendue et aussi profonde que celle que l'histoire assigne à saint Augustin.

En 423, l'évêque d'Hippone écrivait une *Règle* pour un couvent de femmes en Afrique. Adoptée sous Charlemagne, puis par saint Dominique, cette règle était suivie plus tard dans ses dispositions essentielles par une foule de congrégations et d'ordres militaires, dont l'énumération seule remplit les tomes deuxième et troisième du grand ouvrage que le P. Hélyot a consacré à l'histoire des ordres religieux [1].

Telle est, d'autre part, l'autorité qui, dans le cours des âges, s'est attachée au nom d'Augustin, qu'on ne citerait assurément pas d'écrivain à qui on ait attribué un plus grand, ou même un aussi grand nombre de compositions apocryphes. Dom Ceillier, au tome onzième de son *Histoire générale des auteurs sacrés et*

1. Édition de 1714-1721, 8 vol. in-4°.

ecclésiastiques[1], en a dressé la nomenclature. Cette liste est vraiment étonnante et atteste que ces fausses attributions se sont perpétuées jusqu'en plein dix-septième siècle.

Enfin, on n'aurait qu'à ouvrir l'histoire ecclésiastique, pour se convaincre de l'ascendant exceptionnel, du pouvoir quasi dictatorial, que les écrits d'Augustin lui ont acquis et conservé sur l'esprit des théologiens. Révéré dans l'Orient, l'évêque d'Hippone se trouva, avant tous autres, le maître de l'Église d'Occident. C'est lui, « qui a formé, pour ainsi parler, le corps de la théologie des Pères latins qui l'ont suivi... Les conciles se sont servis de ses termes pour composer leurs décisions[2]. »

Mais nous n'avons point à tracer le tableau de l'influence religieuse qu'a exercée l'augustinianisme. Il nous suffira de rechercher en quoi les doctrines philosophiques d'Augustin ont modifié le courant général de la philosophie. Là doit se borner notre dessein.

La matière, d'ailleurs, reste assez ample et ne manque pas non plus de difficultés.

Pascal le remarquait très-justement, à propos même de saint Augustin. « Tel dira une chose de soi-même, sans en comprendre l'excellence, où un autre comprendra une suite merveilleuse de conséquences qui nous font dire hardiment que ce n'est plus le même mot, et qu'il ne le doit non plus à celui d'où il l'a ap-

1. Paris, 1729-63, 23 vol. in-4°; notamment pages 117, 353, 414, 515, 666, 751.

2. E. Dupin, *Nouvelle Bibliothèque ecclésiastique*, t. III, 1re partie, p. 819.

pris, qu'un arbre admirable n'appartiendra pas à celui qui en aura jeté la semence, sans y penser et sans la connaître, dans une terre abondante, qui en aurait profité de la sorte par sa propre fertilité [1]. »

Il est donc nécessaire d'éviter avec soin l'espèce de sophisme que l'on désigne en logique sous la dénomination de *non causa pro causa ; post hoc, ergo propter hoc*. Ce serait se tromper que de considérer comme essentiellement augustiniennes, des propositions qu'Augustin a pu énoncer en passant, mais que l'avenir devait reproduire sans les lui attribuer, et avec une richesse de développements que ne comportent point ses écrits.

« Ainsi, observe encore Pascal, je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe : *La matière est dans une incapacité naturelle de penser*, et celui-ci : *Je pense, donc je suis*, sont en effet les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant. En vérité, je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint ; car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de principes et de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire. Car, sans exa-

1. *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, publiées par M. Faugère, 1844, 2 vol. in-8° ; *De l'Art de persuader*, t. I, p. 167.

miner s'il a réussi efficacement dans sa prétention, je suppose qu'il l'ait fait, et c'est dans cette supposition que je dis que ce mot est aussi différent dans ses écrits d'avec le même mot dans les autres qui l'ont dit en passant, qu'un homme plein de vie et de force d'avec un homme mort[1]. » Or, l'histoire même donne ici raison à Pascal. Car on sait qu'il faudra qu'un des correspondants de Descartes l'avertisse, pour que celui-ci en vienne à lire les passages de saint Augustin, dont se rapprochent les maximes fondamentales du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*[2].

On commettrait une erreur de même sorte, ou une erreur plus lourde encore, si, sur la foi de termes mal définis, on se laissait aller à retrouver dans saint Augustin, quelques-unes des théories originales qui ont eu pour promoteurs les philosophes des temps modernes. Telle serait, par exemple, l'illusion de ceux qui se figureraient que l'évêque d'Hippone a eu la moindre idée de la monadologie, parce qu'il a parfois mis en avant l'expression de *monade*.

En conséquence, ce n'est point par d'ingénieux rapprochements de textes, encore moins par de simples coïncidences de mots, qu'il est légitime de déterminer l'action d'Augustin sur les destinées de la philosophie. Quelles que soient les analogies qui se présentent entre ses doctrines et celles de ses successeurs, si ceux-ci ne l'ont pas nominativement cité, s'il n'est pas notoire qu'ils

1. *Pensées de Pascal*, t. I, p. 169. *De l'Art de persuader.*

2. Voy. ci-après, II. *De l'Influence de la Philosophie de S. Augustin, particulièrement au dix-septième siècle.*

aient vécu, pour ainsi dire, à l'école de ses écrits, il serait peu judicieux de rapporter leurs systèmes à une filiation augustinienne. Deux hommes de génie ont pu, en effet, se rencontrer dans une pensée commune, sans que l'un ait rien reçu de l'autre. A plus forte raison, ont-ils pu, tous les deux, employer des termes à peu près semblables, sans y attacher le même sens.

C'est avec cette scrupuleuse défiance de rapports préconçus, c'est avec une rigueur étroite et presque littérale que nous essayerons de déterminer l'influence qu'Augustin a exercée en philosophie.

De nos jours même, les théologiens tiennent à honneur de constater combien a été prodigieux l'empire d'Augustin sur les esprits. « Toutes les écoles d'Occident, écrit l'un des plus notables d'entre eux, procèdent de la riche plénitude de saint Augustin. C'est de lui qu'ont pris leur fond et leur substance, aussi bien les maîtres des écoles mystiques, que ceux qui sont comptés parmi les Scolastiques; c'est de lui que dérive tout le mouvement théologique et philosophique du moyen âge; c'est à lui que remonte même la vie philosophique des derniers siècles, si Descartes est le père de la philosophie moderne, et si, comme on n'en peut douter, les doctrines philosophiques et les doctrines théologiques de saint Augustin, bien ou mal comprises, forment une portion capitale et essentielle de la philosophie cartésienne. Et n'est-ce pas encore dans saint Augustin, perfidement détourné de son véritable sens, que le Prédestinatianisme du cinquième siècle et celui du moyen âge, que plus tard le Calvinisme, le Luthéranisme, le Jansé-

nisme et le Quiétisme ont trouvé leur point de départ et leurs doctrines fondamentales[1]. »

Sans accepter tous les termes, ni entrer dans toute l'étendue d'un semblable programme, vérifions-en les principaux traits.

Nous rechercherons premièrement ce qu'a été, en philosophie, l'influence d'Augustin avant le dix-septième siècle.

Nous nous demanderons secondement ce qu'elle a été au dix-septième siècle en particulier.

1. Henri Klee, *Manuel de l'Histoire des dogmes chrétiens*, trad. par Mabire ; 2 vol. in-8°, 1848 ; t. I, p. 8, Introduction.

I. DE L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE DE S. AUGUSTIN AVANT LE DIX-SEPTIÈME SIÈCLE

Commençons par rappeler qu'une partie de l'influence qu'Augustin a exercée au moyen âge a été due à deux ouvrages apocryphes, la *Dialectique* et les *Catégories* [1].

Suivant M. Barthélemy Saint-Hilaire, c'est dans la *Dialectique* attribuée à saint Augustin qu'il faut chercher la division des arts libéraux qui composèrent un peu plus tard le *Trivium* et le *Quadrivium* [2].

Avec plus de raison sans doute, Brucker avait reconnu cette classification célèbre dans le *Traité de l'Ordre* [3].

Nous croyons, pour nous, comme le croit M. Hauréau [4], que l'auteur du *Satyricon, sive de Nuptiis inter Philologiam et Mercurium et de Septem artibus liberalibus*, est le premier qui lui ait donné une formule précise et définitive. En tout cas, il reste fort incertain que la *Dialectique* appartienne à l'évêque d'Hippone [5].

Aussi bien, sont-ce moins les *Principes de Dialec-*

1. Cf. M. de Rémusat, *Abélard*, 2 vol. in-8°, 1845, t. I, p. 32 ; M. Hauréau, *De la Philosophie scolastique*, 2 vol. in-8°, 1850 ; t. I, p. 21.
2. *De la Logique d'Aristote*, 2 vol. in-8°, 1838 ; t. II, p. 169.
3. *Historia critica philosophiæ*, t. III, p. 597 ; Cf. *De Ordine*, lib. II, cap. XII-XVI.
4. *De la Philosophie Scolastique*, t. I, p. 21.
5. *Ibid.*, *ibid.*, p. 77, 81, 88.

tique, *Principia Dialecticæ*, qu'eurent en grande faveur les Scolastiques, que l'abrégé des *Catégories, Categoriæ decem*, qui a été introduit par les théologiens de Louvain dans la collection des œuvres de saint Augustin. Or, quelque intelligence que l'illustre évêque eût acquise du traité d'Aristote[1], il est depuis longtemps avéré que l'ouvrage qu'on a mis sous son nom ne saurait lui être rapporté. Vers le onzième siècle, les nominalistes cessaient d'invoquer son autorité.

« *Cessit Augustinus Aristoteli,* écrit Du Boulay, *et christianus gentili*, *cujus videlicet dialectica tradi cœpit temporibus Berengariis*[2]. »

L'écrit attribué à saint Augustin n'est d'ailleurs qu'un abrégé, et c'est expressément à la version des *Catégories* par Boèce que les docteurs du moyen âge ont dû la connaissance de cette première partie de l'*Organon*.

Ainsi, quelque répandues et persistantes qu'aient été, à ce sujet, les illusions, il demeure constant qu'Augustin ne doit point compter, dans l'École, parmi les représentants de la syllogistique proprement dits.

C'est surtout dans le champ de la psychologie et de la métaphysique, que se manifeste l'influence de saint Augustin philosophe. Mais là, plus d'une fois, elle devait être décisive, à cette époque de transition, où, l'ancienne philosophie expirant, se formait la pensée moderne, et où sur les débris des systèmes s'établissaient les dogmes chrétiens.

1. Voy. ci-dessus, Introduction.
2. *Bul.*, t. II, p. 522.

Et d'abord, l'autorité d'Augustin n'a pas peu servi à fixer, à accréditer la doctrine de la spiritualité de l'âme.

Du premier au quatrième siècle de notre ère, la plupart des docteurs de l'Église inclinaient à penser que l'âme est matérielle. Témoins Tertullien, Arnobe. Il leur semblait qu'en professant la matérialité de l'âme, ils permettaient de mieux comprendre comment l'âme pouvait être récompensée ou punie; son état dans la vie future restant analogue à son état présent. Ils estimaient en outre qu'ils rappelaient de la sorte davantage combien l'âme est inférieure à Dieu.

A la fin du quatrième siècle, une révolution s'opéra sur ce point dans l'Église [1]. Elle eut particulièrement pour auteurs, en Asie, Némésius, évêque d'Émèse, en Afrique, Augustin; qui, tous deux, l'un dans son *Traité sur la Nature de l'Homme* (περὶ φυσέως ἀνθρώπου), l'autre dans de nombreux ouvrages [2], prirent à tâche de préciser la distinction des deux substances.

Le sentiment de l'évêque d'Hippone allait devenir celui de l'Occident tout entier. Il commença par faire loi dans les Gaules. En 462, Faust, évêque de Riez, ayant soutenu l'ancienne opinion de l'Église sur la matérialité de l'âme, un prêtre de Vienne, le moine Claudien Mamert, prit la plume pour le réfuter. Il écrivit un *Traité de la Nature de l'Ame* [3], où il se relève expressé-

1. Cf. M. Guizot, *Histoire de la Civilisation en France*, VIe leçon.

2. Particulièrement dans le *De Quantitate Animæ*; *De Immortalitate Animæ*; *De Trinitate*.

3. *Sancti patris nostri Claudiani Ecdicii Mamerti*, *De Statu Animæ*, libri III. Gaspar Barthius exemplar vulgatum edidit. Cygneæ, 1655.

ment de saint Augustin. Et voici quels termes de respect et d'admiration il emploie :

« *Aurelius Augustinus et acumine ingenii, et rerum multitudine, operis mole, veluti quidam Chrysippus argumentandi virtute, aut Zenon sensuum subtilitate, aut Varro noster voluminum magnitudine, et qui profecto talis naturæ attentione, disciplinis, extiterit, ut non immerito ab istis corporalibus nostris Epicureis aut Cynicis specialiter sophista dissenserit, libro ad Hieronymum de origine animæ sic pronuntiat : incorpoream omnem animam, etsi difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum* [1]. »

Et ce n'est point simplement l'autorité « de cet autre Chrysippe, de cet autre Zénon, de cet autre Varron, » qu'invoque Claudien Mamert à l'encontre « des Épicuriens et des Cyniques de son temps. » Il reproduit mot pour mot l'argumentation en faveur de la spiritualité de l'âme, que saint Augustin avait empruntée lui-même beaucoup moins au Christianisme qu'à la philosophie païenne.

Il se montre un disciple intelligent, mais un disciple qui ne dépasse point son maître. Spiritualiste de par l'évêque d'Hippone, il est en même temps, de par lui, Néoplatonicien. A sa suite, il cite Philolaüs et Archytas, Platon et Porphyre. Toutefois, il témoigne pour les anciens philosophes plus d'estime que n'avait fini par leur en garder Augustin, et les déclare inspirés, « *lumine veritatis afflatos.* »

On retrouverait les mêmes traditions de spiritualisme

1. *De Statu Animæ*, lib. II, cap. IX, p. 138.

augustinien dans le *Traité de l'Ame* par Cassiodore [1]. Au fond de la Calabre, dans sa pittoresque retraite de Viviers, le ministre désabusé de Théodoric ne cesse de méditer les écrits de l'évêque d'Hippone et d'en célébrer la beauté. On le voit, par exemple, dans ses *Institutions aux lettres divines* [2], recommander extrêmement la lecture *du Combat chrétien, de Agone christiano.*

Quant à la *Cité de Dieu,* dont Paul Orose déclarait que les dix premiers livres sont « des rayons éclatants ; » qui, au septième siècle, inspirait les compositions historiques d'Isidore de Séville ; que Charlemagne avait en si singulière prédilection ; dont au douzième siècle, l'évêque Othon de Freysingen, oncle de l'empereur Frédéric Barberousse, suivait le plan, en rédigeant l'histoire de son temps ; dont enfin Charles V le Sage récompensa la première traduction française par son conseiller Raoul de Presles ; quant à cet ouvrage capital, Cassiodore exhorte à en lire sans cesse les vingt-deux livres et à ne s'en dégoûter jamais. On connaît aussi le mot de Charlemagne : « Ah ! s'écriait ce puissant fondateur d'empire, si j'avais seulement autour de moi douze clercs instruits dans toutes les sciences comme l'étaient saint Jérôme et Augustin ! » Alcuin, à qui saint Jérôme et saint Augustin étaient très-familiers, observait que ce n'était pas là un désir modeste.

Comme Cassiodore, comme Claudien Mamert, Alcuin dans son *Traité de la Nature de l'Ame, de Ratione Animæ,* reproduit également les vues de l'évêque

1. Trad. par Bouchard.
2. Chap. XVI.

d'Hippone sur la spiritualité de l'âme, et guidé par lui, rappelle avec insistance que l'âme, qui a intelligence, volonté, mémoire, offre dans son être une image, pour ainsi dire, de la sainte Trinité [1]. Inspirateur et directeur des écoles créées par Charlemagne, il s'applique d'ailleurs à faire recopier, à propager, à imposer même comme bases de l'enseignement, les traités logiques qu'Augustin, dit-il, a, pour les traduire, tirés des trésors de l'ancienne Grèce,

« *De veterum gazis Græcorum clave latina* [2]. »

Mais si saint Augustin fut pour le moyen âge un apôtre de spiritualisme, on sait que c'est excellemment le Docteur de la Grâce que s'est complue à saluer en lui la postérité. Jamais titre, aussi bien, ne se trouva plus mérité.

Durant tout le moyen âge, en effet, les doctrines de l'évêque d'Hippone restèrent dans les matières du libre arbitre et de la grâce le point de départ obligatoire, dont personne n'eût osé convenir qu'il s'écartait. Qu'on voulût soutenir la liberté humaine ou défendre la prédestination, ce n'était qu'en raisonnant sur les textes de saint Augustin, en les prenant pour règle inviolable, qu'on était admis à produire son opinion [3].

Toutefois, cette espèce de dictature ne s'établit pas sans conteste.

Déjà, de son vivant, Augustin avait eu à réfuter

1. Cf. M. Guizot, *Histoire de la Civilisation en France*, XXIIe leçon.

2. Cf. De Launoy, *De Scolis celebrioribus seu a Carolo Magno, seu post eumdem Carolum per Occidentem instauratis Liber*. Lutetiæ Parisiorum, 1672.

3. Cf. M. Guizot, *Hist. de la Civilisation en France*, XXVIIIe leçon.

quantité de Pélagiens ou de semi-Pélagiens. Et au nombre de ces derniers, avait marqué Cassien, fondateur de l'école de Marseille, lequel soutenait que les descendants du protoplaste ont été affaiblis, mais non pas anéantis, en sorte que si la grâce divine est nécessaire pour persévérer, la liberté n'en subsiste pas moins et suffit à commencer le bien.

Après la mort de l'évêque d'Hippone, ses principes sur la liberté et la grâce soulevèrent encore plus de contradictions. La chute parut à la plupart avoir simplement replacé l'homme dans le pur état de nature, *in puris naturalibus.*

L'Italie surtout, et les Gaules repoussèrent l'Augustinianisme, et Faust, évêque de Riez, dans son *Traité du Libre Arbitre et de la Grâce* se porta de nouveau au premier rang des adversaires d'Augustin.

Il y a plus. Au lieu d'être abandonné, cette fois, dans son opposition contre saint Augustin par les représentants de l'orthodoxie, comme il l'avait été en se prononçant pour la matérialité de l'âme ; Faust devait rencontrer parmi eux des adhérents considérables.

Effectivement, il advint que Germain Gotescalc, moine d'Orbais, se mit à professer la doctrine de la double prédestination, d'après laquelle Dieu prédestine pour le mal comme pour le bien ; certains hommes ne pouvant se corriger, comme s'il les avait faits, dès le commencement, incorrigibles. Aussitôt Raban Maur, évêque de Mayence, le combattit et le déféra à Hincmar, archevêque de Reims. Celui-ci le fit condamner au concile de Quiercy, en 849, et l'infortuné disciple d'Augustin, après avoir été forcé de brûler ses livres, de sa propre

main, se vit enfermé dans les prisons de Hautvilliers, où il mourut après quinze ans de détention. Cependant il s'en fallait beaucoup que la doctrine qu'il avait embrassée dût périr avec lui, et s'il succomba, ce ne fut pas sans susciter des défenseurs. Ratramne, moine de Corbie; Loup, abbé de Ferrière; Remy, archevêque de Lyon, prirent en mains sa cause. Et telle fut la vivacité de leur polémique, que Raban-Maur, instigateur du débat, se retira de la lice, et qu'Hincmar, resté seul contre tous, appela à son secours J. Scot Érigène le philosophe. De là, pour ce dernier, l'occasion de son ouvrage *De la Divine Prédestination et de la Grâce*, lequel comprend dix-neuf livres. Fort de l'autorité d'Hincmar et de la protection de Charles le Chauve, « écrivant, comme il le disait lui-même dans sa dédicace, par l'ordre des premiers pasteurs de l'Église, et du consentement d'un roi très-chrétien », Scot se croyait assuré de la victoire. Il se flattait de ruiner les deux prédestinations qu'admettaient, avec Gotescalc, d'autres disciples de saint Augustin. En même temps, et par une contradiction flagrante, il semblait vouloir établir qu'il y a une prédestination, mais qu'il n'y en a qu'une seule, celle des justes. Ni cette thèse, ni surtout les arguments philosophiques, a l'aide desquels il la développait, n'agréèrent aux représentants les plus accrédités du clergé. Saint Prudence, évêque de Troyes; Flore, de Lyon, se mirent aussitôt en devoir de le combattre, et, selon l'expression de l'époque, « le réduisirent en poudre ». Les conciles de Valence et de Langres, allèrent jusqu'à traiter son œuvre d'invention diabolique, *inventum diaboli*. Enfin, Hincmar lui-même fut obligé de désavouer Scot, et

Nicolas Ier, alors pape, porta plainte à Charles le Chauve. C'en était fait, la doctrine augustinienne de la grâce et de la prédestination avait pour longtemps triomphé.

Dominante dès le début, par ses théories spiritualistes sur la nature de l'âme; acceptée, après d'orageux débats, dans ses enseignements relatifs à la liberté, la philosophie d'Augustin pénétrait, d'un autre côté, profondément les esprits par ses tendances idéalistes et platoniciennes. C'est ainsi, chose singulière, que dans le livre même qu'il consacrait à réfuter officiellement la prédestination augustinienne, J. Scot Érigène ne pouvait s'empêcher de rendre hommage au génie de l'évêque d'Hippone et de faire appel à son autorité. « *Si, ut ait Augustinus, creditur et docetur, non aliam esse philosophiam, aliudve sapientiæ studium, et aliam religionem; quid est de philosophia tractare, nisi veræ religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam*[1]. »

« Si, comme le dit Augustin, on croit et enseigne, qu'autre chose n'est pas la philosophie, ou autre chose l'amour de la sagesse, et autre chose la religion; qu'est-ce que traiter de philosophie, sinon exposer les règles de la vraie religion, par laquelle la suprême et principale cause de toutes choses, Dieu, est adoré humblement en même temps que cherché raisonnablement.

1. *De Divina Prædestinatione et Gratia* (Collection de Maugin), t. I, p. 103.

Il suit de là que la vraie philosophie est la vraie religion, et réciproquement que la vraie religion est la vraie philosophie. »

Tel est le langage d'Érigène. Est-ce à dire que ce qui l'attache à saint Augustin malgré de graves dissidences, ce soit uniquement l'esprit philosophe du grand évêque, son respect de la raison? Entre l'évêque d'Hippone et le régent de l'école Palatine, le représentant le plus illustre des écoles d'Irlande, se découvrent de bien plus immédiates et de bien plus étroites affinités. Comme Augustin, Scot est un Platonicien. Il a lu Platon; il connaît du moins le *Timée*, et dans son traité de la *Division de la Nature*, il le cite souvent. Il pousse le Platonisme si loin, qu'il va presque jusqu'au Néoplatonisme de Proclus. Et la connaissance qu'il a des théories platoniciennes, il la tire des textes mêmes. Car, à la différence d'Augustin, Scot sait le grec autant qu'un érudit du seizième siècle[1], et on lui doit la traduction de ces œuvres du faux Denys[2], qui seront un des éléments les plus importants de l'érudition scolastique.

Augustin, avec toute la retenue d'un représentant de l'orthodoxie, Scot avec toute la témérité d'un novateur, se rencontrent donc dans une commune prédilection pour Platon, et deviennent l'un et l'autre, quoique à des titres divers, les propagateurs du Néoplatonisme, qui

1. M. Hauréau, *Singularités historiques et littéraires*, 1861, in-12, p. 31.

2. Il est impossible de défendre aujourd'hui l'authenticité des OEuvres de S. Denys l'Aréopagite. La critique ne voit plus dans l'auteur, quel qu'il soit, de cet ouvrage « qu'un habile inconnu, » comme déjà s'exprimait Bossuet (*OEuvres*, t. XVIII, p. 146, *Tradition des Nouveaux Mystiques*).

circule, à travers la Scolastique, comme un feu caché, jusqu'au moment où il s'épanouira en éblouissantes flammes.

En effet, on l'a affirmé avec raison. « C'est Jean Scot qui est l'aïeul légitime de ces mystiques réguliers, dont Richard de Saint-Victor est le représentant le plus sérieux. Assurément, Scot n'est pas l'unique fondateur du mysticisme scolastique, lequel tient à d'autres causes. Son origine est dans le Christianisme lui-même et il s'alimente sans cesse aux sources vives de saint Augustin [1]; mais s'il est renfermé dans les écrits de l'évêque d'Hippone, il prend, au moyen âge, une physionomie plus distincte. Or, c'est dans les écrits de Scot Erigène qu'on le voit se dégager plus nettement, pour passer de là aux mains des siècles qui vont suivre. Étude psychologique des mouvements de l'amour spirituel, attention à régler ces élans de la pensée, fermeté prudente qui sait s'arrêter sur les pentes périlleuses et, dans l'union avec Dieu, maintient avec force la distinction des personnes, voilà les traits généraux du mysticisme de Jean Scot, développé par Hugues et saint Bernard, et élevé à sa plus haute valeur par Richard de Saint-Victor, qui le fait accepter sans réserve à ses successeurs, saint Bonaventure et Gerson [2]. »

Nous ne trouvons aucune difficulté à l'admettre. Érigène est le prince des mystiques au moyen âge. Mais, outre que lui-même se relève de saint Augustin [3], il n'y a point dans toute la Scolastique de vrais ou de faux

1. Cf. M. Saint-René-Taillandier, *Scot Érigène*, 1843, in-8°, p. 321, *Extraits du Commentaire de S. Augustin sur S. Jean, imité par Scot Érigène.*

2. M. Taillandier, *Scot Érigène*, p. 225.

3. *Ibid.*, *ibid.*, p. 87, 117.

mystiques ; et parmi la foule fanatique d'Aristote, il n'y a point de Platoniciens, depuis les Victorins jusqu'à Bernard et Amaury de Chartres, Guillaume de Conches, le commentateur du *Timée*[1], et Honoré d'Autun ; depuis saint Bernard et saint Bonaventure jusqu'à Vincent de Beauvais, à Henri de Gand et à Gerson, qui ne se soient inspirés beaucoup sans doute, par l'intermédiaire de Scot, des écrits du faux Denys, mais aussi des ouvrages mêmes de l'évêque d'Hippone. Non-seulement les Victorins reproduisent dans leurs compositions mystiques ses données les plus familières sur le progrès vers Dieu, mais encore ils se font ses commentateurs, comme Hugues de Saint-Victor, qui rédige au douzième siècle une explication de la *Règle de saint Augustin*, et que le cardinal Du Perron appelle la seconde âme de saint Augustin. Il suffit, d'autre part, d'ouvrir l'*Itinéraire de l'Ame vers Dieu* et *les Sept chemins de l'éternité* par saint Bonaventure, il suffit d'entendre le Docteur Séraphique qualifier la doctrine de Platon « d'antique et de patricienne, » pour se convaincre qu'il a intimement pratiqué saint Augustin. C'est en s'appuyant, à son tour, sur des textes d'Augustin, que Vincent de Beauvais se montre Platonicien et s'élève au monde invisible des idées[2]. Henri de Gand, de son côté, ne cite guère Platon que d'après saint Augustin[3]. Il en est enfin de saint Bernard comme de

1. M. Hauréau, *Singularités historiques*, etc., p. 243.

2. Voy. M. l'abbé Bourgeat, *Études sur Vincent de Beauvais*, 1856, in-8°, p. 89, 228-229.

3. Voy. M. Huet, *Henri de Gand*, 1838, in-8°, p. 101, 112, 137, 142, 149.

saint Anselme. Chez l'illustre religieux, ce n'est point uniquement le mystique auteur des *Sermons*, mais l'homme tout entier qui est imbu jusques aux moelles des doctrines augustiniennes. « Il est constant, écrivait Bossuet, que saint Anselme et saint Bernard étaient tous deux grands disciples de saint Augustin, et que saint Bernard a transmis le plus pur suc de sa doctrine sur la grâce et le libre arbitre dans le livre qu'il a composé sur cette matière[1]. »

Nous ne nous arrêterons pas à saint Bernard qui fut surtout un homme d'action admirable, en même temps qu'un gardien sévère de la doctrine catholique.

Il est impossible, au contraire, de ne point signaler d'une manière expresse l'influence qu'exerça l'évêque d'Hippone sur le théologien qui honora le plus la philosophie au onzième siècle, et qui a mérité la qualification glorieuse de saint Augustin du moyen âge, c'est-à-dire, sur saint Anselme. Comme Odon de Tournay à la même époque[2], comme Odon de Cluny un siècle auparavant[3],

1. *OEuvres*, t. III, p. 287 ; *Défense de la Tradition, etc.*, liv. I, III.

2. « Au onzième siècle, le livre du *Libre Arbitre* tomba par hasard entre les mains d'Odon, qui enseignait la philosophie à Tournay. Il en lut quelques pages, et se mit à admirer S. Augustin, n'ayant, jusque-là, admiré que Boèce. Il continua donc à lire ce livre devant ses écoliers. Et lorsqu'il en fut venu à un endroit du troisième livre, où Augustin compare l'état de ceux qui servent le monde à celui d'un homme réduit à nettoyer un cloaque, il en fut tellement touché, que dès lors il changea d'esprit et de vie et se retira peu après avec quelques-uns de ses écoliers dans un monastère. » Tillemont, *Mémoires, etc.*, t. XIII, p. 214.

3. « Odon....... se retire dans une étroite cellule....... Il possède, d'ailleurs, dans son réduit, une riche bibliothèque : cent volumes, dit-on ; grande richesse, en effet, pour ce temps ! et, séparé des vivants, il peut, à toute heure du jour, s'entretenir avec d'illustres morts,

l'archevêque de Cantorbéry entretint avec les ouvrages de l'évêque d'Hippone un commerce suivi et leur dut manifestement plus d'une de ses vues philosophiques. C'est ce que n'ont point hésité à reconnaître, sans craindre d'amoindrir l'originalité d'Anselme, ses interprètes les plus récents et les plus accrédités. « Nous sommes sûrs d'être dans la vérité, écrit M. Bouchitté, en constatant dans saint Anselme l'influence directe des écrits de saint Augustin, et nous admettons avec d'autant plus de raison qu'il en est ainsi, que plusieurs passages de l'un et de l'autre mettent cette opinion hors de doute. Ce Père était, de tous les écrivains auxquels la postérité a décerné ce titre, le plus connu en Occident. Le courage laborieux avec lequel il a combattu l'hérésie du moine breton Pélage, et quelques écrits sur les principes de la dialectique qui lui furent faussement attribués et circulèrent plus tard sous son nom, durent attirer de bonne heure l'attention sur ses nombreux traités. Sa réputation de profondeur philosophique, de science et d'orthodoxie, fit de ses écrits une source à laquelle ses successeurs crurent pouvoir puiser sans crainte [1]. »

« On ne saurait imaginer, remarque M. de Rémusat parlant de saint Augustin [2], à quel point ce grand esprit, si orné, si cultivé, a défrayé d'idées et d'études les docteurs du moyen âge. Avant d'attribuer à l'un d'eux l'invention d'un système ou la connaissance directe d'une

S. Augustin, S. Jérôme, S. Grégoire, ses auteurs préférés. » M. Hauréau, *Singularités historiques*, p. 146.

1. *Du Rationalisme chrétien au onzième siècle*, 1842, in-8°. Préface, p. xx.

2. *S. Anselme de Cantorbéry*, 1856, in-8°, p. 476.

pensée antique, il faudrait s'assurer d'abord que saint Augustin n'en avait rien dit. Sévèrement opérée, cette vérification réduirait trop la part de leur génie, s'il n'était toujours possible d'apercevoir, à la manière dont les gens s'approprient certaines opinions, qu'ils eussent été capables de les produire, et si l'originalité de l'esprit ne se faisait reconnaître au milieu même d'idées qui ne sont pas originales. » Or, M. de Rémusat constate que chez Anselme, « pour le style comme pour le reste, beaucoup de choses s'expliquent par la lecture assidue de saint Augustin[1]. » « Le vrai maître d'Anselme, conclut-il, c'est saint Augustin. Il l'a évidemment lu avec fruit; il s'est inspiré de son esprit. Rien n'indique que la totalité des œuvres de ce Père ait passé sous ses yeux; nous croyons même qu'une partie seulement était à sa disposition, mais il y a certitude, par exemple, qu'il a mis à profit le *Traité de la Trinité*[2]. »

L'étude et la comparaison des textes confirment de tout point ces jugements. Anselme n'a pas écrit, pour ainsi dire, une page qu'il n'ait eu présent à l'esprit, comme point de repère, quelque passage de saint Augustin. Il ne se borne point, il est vrai, à reproduire les données de l'évêque d'Hippone ; il les développe, il les féconde, il les enrichit. Néanmoins, qu'il s'agisse des difficiles questions du libre arbitre, de la grâce et de la prédestination, ou de l'explication du dogme de la Trinité, ce sont les doctrines augustiniennes qu'en définitive saint Anselme professe. Surtout, c'est à saint Augustin qu'il doit l'idée

1. *S. Anselme*, p. 457.
2. *Ibid.*, p. 459.

même de l'ouvrage qui lui a donné rang parmi les philosophes. Le *Monologium* est tout entier de filiation augustinienne. Non pas que dans cet ouvrage même le pieux auteur n'ait à revendiquer une très-large part d'originalité [1]. Mais il est impossible de ne pas constater entre l'écrit d'Anselme et le *Traité de la Trinité* par Augustin, notamment au troisième chapitre du livre huitième[2], les analogies les plus frappantes. Aussi bien, Anselme, qui pourtant cite rarement, n'a-t-il pu s'empêcher, dans la préface même de son œuvre capitale, de s'en référer au témoignage d'Augustin et de se couvrir à l'avance de cette grande autorité. « Si quelqu'un, écrit-il, trouvait dans cet opuscule quelque opinion d'une nouveauté suspecte ou contraire à la vérité, qu'il ne me regarde pas d'abord comme un novateur ou un apôtre de mensonge ; qu'il lise attentivement le traité de saint Augustin sur la *Trinité*, et qu'il juge mon écrit d'après celui de ce Père. » Ajoutons que l'archevêque de Cantorbéry procède de l'évêque d'Hippone par l'esprit philosophique plus encore que par la tradition littérale. Ces deux nobles génies en effet comprennent à peu près de la même manière les rapports de la raison et de la foi. Quoiqu'il y ait plus de décision chez Anselme, plus de restriction chez Augustin, l'un et l'autre estiment que la foi doit être raisonnable, que la foi doit chercher l'intelligence. « *Fides quærens intellectum*, » disait saint Anselme. « *Intellectum valde ama* [3], » avait dit saint

1. *S. Anselme*, p. 480 ; Cf. M. Bouchitté, Préface, p. XXV, XLIII.
2. Voy. aussi liv. X, chap. XIV.
3. *Epistola* CXX, *ad Consentium* (410).

Augustin. L'un et l'autre pourtant entendent que la foi précède la raison. « *Fides præcedit intellectum.* »

C'était le principe même que devait rejeter Abélard [1]. Effectivement, c'est sur les vérités rationnelles que le trop célèbre abbé de Saint-Gildas s'efforce, avant tout, d'appuyer les vérités religieuses. Avec lui, à vrai dire, la Scolastique se constitue et l'élément philosophique se dégage nettement de la théologie où, depuis environ cinq cents ans, il s'est trouvé comme absorbé. Toutefois, il ne faudrait pas s'y tromper. « Cet Abélard si fameux par son indépendance, n'ose être lui-même qu'en de rares instants, et ne se permet de penser qu'avec autorisation. Son esprit est plus indépendant que ses écrits [2]. » L'auteur hardi du *Sic et Non* ne marche qu'entouré du cortége de ses prédécesseurs.

Or, de tous les personnages dont il aime à invoquer les noms, Augustin est de beaucoup celui qui lui semble le plus cher. C'est à Augustin qu'il attribue la parole qu'il prend pour devise : « *Quærite disputando* [3]. » Ce sont les textes d'Augustin qui se présentent sans cesse sous sa plume. M. de Rémusat a établi avec précision qu'Abélard se relève particulièrement de l'évêque d'Hippone : 1° dans sa *Dialectique* [4]; 2° dans son *Introduction à la Théologie* [5], par quelques-unes de ses vues sur les rapports de la raison et de la foi et par ses expositions de théodicée ; 3° dans la question du libre

1. *De Incarnatione Verbi*, 2.
2. M. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 365.
3. *Id.*, *ibid.*, t. II, p. 356.
4. Cf. *Id.*, *ibid.*, t. I, p. 32.
5. *Id.*, *ibid.*, t. II, p. 184 et suiv.

arbitre [1], où cependant il ne reproduit saint Augustin que par le côté où celui-ci confine au semi-Pélagianisme. Il serait difficile d'imaginer une conformité mieux accusée. Aussi, l'éminent historien de la vie et des ouvrages d'Abélard a-t-il raison de conclure « que le Christianisme d'Abélard est surtout celui de saint Augustin [2]. »

On retrouverait encore des traces fréquentes d'Augustinianisme chez le plus savant disciple d'Abélard, chez Pierre Lombard, évêque de Paris. Si en effet le *Maître des Sentences* [3] a puissamment contribué par son recueil méthodique de textes à entretenir durant le moyen âge l'influence des Pères, à ce point qu'aucun ouvrage peut-être, après les Saintes Écritures, n'a compté plus de lecteurs, à partir du quatorzième siècle ; ce sont principalement les sentiments de saint Augustin qu'il a pris à tâche de divulguer, « surtout dans la matière de la prédestination et de la grâce, où il le suit pied à pied [4]. » Cependant Pierre n'a pas de doctrine qui lui soit propre. Il a certainement éveillé l'esprit de critique et d'examen. Mais lui-même n'est pas un penseur et il se propose uniquement d'affermir l'autorité par l'œuvre même qui, à son insu, devait l'ébranler. C'est pourquoi, il faut en venir à saint Thomas pour trouver un théologien philosophe, qui, tout en subissant, comme Anselme et Abélard, l'influence d'Augustin, ait fait

1. Cf. M. de Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 494.

2. *Id.*, *ibid.*, p. 563.

3. *Petri Lombardi Sententiarum Libri IV.*

4. Bossuet, *OEuvres*, t. III, p. 460, *Défense de la Tradition*, *etc.*, liv. V, XXIV.

paraître sinon de la force d'invention, du moins une rare vigueur de dialectique.

« Saint Thomas, écrit Bossuet, n'est, à vrai dire, autre chose, dans le fond, et surtout dans les matières de la prédestination et de la grâce, que saint Augustin réduit à la méthode de l'École. C'est même pour avoir été le disciple de saint Augustin, qu'il s'est acquis dans l'Église un si grand nom, comme le pape Urbain V l'a déclaré dans la bulle de la translation de ce saint, où il met sa grande louange en ce que, suivant les vestiges de saint Augustin, il a éclairé par sa doctrine l'ordre des Frères prêcheurs et l'Église universelle [1]. »

Assurément, entre le Docteur de la Grâce et l'Ange de l'École, s'offrent d'essentielles et irréductibles dissemblances. Tandis qu'Augustin porte dans tous les sujets qu'il traite la vive flamme de son intelligence, mais aussi ses saillies et ses généreuses inquiétudes ; c'est avec une placidité sereine et une imperturbable méthode que procède saint Thomas. Celui-là a perpétuellement recours à la voie de l'induction ou même de l'analogie; c'est dans le cercle de la syllogistique que celui-ci se tient strictement renfermé. Surtout, l'éducation de l'un et de l'autre est peut-être plus différente encore que leur génie. Au lieu qu'Augustin s'est formé tout entier à l'école du Platonisme et du Néoplatonisme, c'est aux ouvrages d'Aristote que s'est uniquement appliqué saint Thomas. Et tandis qu'il en poursuit l'étude jusque dans les interprètes arabes du Péripatétisme, ni les fragments de Platon qui sont,

1. Bossuet, *OEuvres*, t. III, p. 459, *Défense de la Tradition, etc.*, liv. V, XXIV.

de son temps, en circulation, ni la *Théologie* de Proclus qu'il avait à sa disposition, ni la lecture de saint Augustin n'ont pu le gagner à l'Académie. On a même à regretter qu'il partage les graves préjugés que le Stagirite s'est efforcé d'accréditer contre son maître. C'est ainsi qu'on le voit, dans son adhésion exclusive aux enseignements d'Aristote, rejeter la preuve toute platonicienne de l'existence de Dieu par l'idée du parfait, preuve qu'avait ébauchée saint Augustin et complétée saint Anselme ; pour s'en tenir de préférence à la démonstration péripatéticienne qui se tire du mouvement. C'est ainsi encore, que malgré l'éclatante adhésion d'Augustin, et quoiqu'il reconnaisse lui-même, à la suite de l'évêque d'Hippone, dans la loi naturelle une participation de la loi éternelle, il répudie, comme dangereuse pour la foi, la théorie platonicienne des idées [1].

Quoi qu'il en soit, et en dépit de ces différences, saint Thomas ne s'en rattache pas moins à saint Augustin par d'évidentes affinités. Ce serait peu d'observer qu'il le cite souvent. C'est l'influence des doctrines augustiniennes qu'il importe de signaler dans ses écrits. Or, cette influence est aussi manifeste qu'étendue. Saint Thomas qui se sépare d'Augustin dans la démonstration de l'existence de Dieu, s'en rapproche, au contraire, et suit ses errements, lorsqu'il s'agit soit de déterminer les attributs de Dieu, soit d'assigner les rapports de Dieu avec le monde. Il est optimiste à la manière d'Augustin. C'est à Augustin qu'il doit la plupart des éléments du système de la prémotion physique, généralement connu

1. Cf. M. Ch. Jourdain, *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin*; 1858, 2 vol. in-8°, t. II, p. 374.

dans l'École sous le nom de Thomisme. Partisan de la doctrine de la grâce, il affirme d'après Augustin, que c'est de cette source divine que vient à l'homme tout ce qu'il a de bon. A ses yeux, par conséquent, comme aux yeux d'Augustin, les vertus des païens sont de fausses vertus. C'est de même à Augustin qu'il emprunte, avec la plupart des développements de sa théorie de la connaissance et de sa morale, la justification de l'esclavage, que reproduira son disciple Gilles de Rome[1], et dont les écrits d'Aristote lui ont d'ailleurs suggéré les détestables principes. Pour lui comme pour l'évêque d'Hippone, l'esclave est un prédestiné.

Aussi bien, telle est l'influence d'Augustin, que les partis les plus contraires semblent accepter également son autorité. Duns Scot ne le respecte pas moins que le fait saint Thomas, et les âpres rivalités de leurs disciples ne les empêcheront point de s'accorder à reconnaître cette suprématie souveraine.

« L'école de Scot et l'ordre de saint François, écrit Bossuet, n'est pas moins affectionné à saint Augustin que l'ordre de saint Dominique. Nous trouvons dans l'Histoire générale de l'ordre de Ermites de saint Augustin une célèbre dispute sur le sujet d'un serment, par lequel on prétendait obliger l'Université de Salamanque à suivre conjointement les sentiments de saint Augustin et de saint Thomas, qu'on croyait les mêmes. Les Franciscains dirent alors que c'était faire injure à saint Augustin que d'exiger ce serment; qu'il était le docteur commun de toutes les Écoles, que celle de

1. Voy. M. Franck, *Réformateurs et Publicistes de l'Europe*; 1864, in-8°, p. 89.

Scot ne lui était pas moins soumise que celle de saint Thomas, et que le Docteur Subtil avait tiré toutes ses conclusions de ce Père, et les avait soutenues par plus de huit cents passages, qu'il en avait allégués dans ses écrits. Ainsi, conclut Bossuet, il n'y eut jamais aucune dispute sur l'autorité de saint Augustin [1]. Elle est demeurée inviolable à toute l'École [2]. »

Enfin, rappelons qu'il n'y a pas jusqu'aux deux esprits les plus hardis sans doute qu'ait produits la Scolastique, je veux dire Roger Bacon et Occam, qui, dans une certaine mesure, n'admettent cette autorité. Le Docteur Admirable médite les ouvrages de l'évêque d'Hippone [3], et le Prince des Nominaux n'hésite point à prendre ses textes pour arguments [4].

Cependant, loin de finir avec le moyen âge, l'influence de saint Augustin philosophe prépare la renaissance, et après s'être imposée aux docteurs de l'École, obtient le respect des artistes et des poëtes. Non-seulement le saint évêque trouve place parmi les héro de la *Légende dorée;* mais Dante se nourrit de la *Cité de Dieu*, et dans un des chants de son *Purgatoire* en rédige une paraphrase [5]. Pétrarque, en écrivant son traité du *Mépris du Monde*, suppose qu'il a pour interlocuteur saint Augustin; et lorsque Boccace lui envoie

1. Bossuet, *OEuvres*, t. III, p. 460, *Défense de la Trad.* etc., liv. V, XXIV.

2. *Ibid.*, *ibid.*

3. Voy. M. Charles; Roger Bacon, 1861, in-8°, p. 334, et surtout *F. Rogeri Bacon Opera quædam hactenus inedita.* London, 1859.

4. M. Rousselot; *Histoire de la Philosophie au moyen âge*, 1840, 3 vol. in-8°, t. III, p. 272.

5. Chant XXXIX.

l'explication des Psaumes par Augustin, il l'en remercie comme « d'un présent magnifique et insigne [1]. »

Au quinzième siècle, pendant que Benozzo Gozzoli, représente en dix fresques, dans l'église de San-Gemignano, à Florence, l'histoire de saint Augustin, le cardinal Bessarion compose sous une inspiration tout augustinienne son livre : *De restituenda Platonis philosophia in scolis Christianorum.* Et, au commencement du siècle suivant, la philosophie d'Augustin devient le plus puissant auxiliaire du Platonisme qui envahit tout, les académies et les cours ; et qui a pour sectateurs des cardinaux comme Sadolet, des cavaliers comme Castiglione, des papes comme Léon X. C'est, par exemple, en se couvrant de l'autorité d'Augustin, que Ficin, le promoteur de cette rénovation prestigieuse, affirme que les vrais Platoniciens sont presque chrétiens, que Platon a été visité de Dieu, et que c'est par lui qu'on va au Christ. De son côté, lorsqu'un peu plus tard, François Patrizzi, opposant à Aristote Platon, propose au pape Grégoire XIV de bannir des écoles chrétiennes la philosophie péripatéticienne, il ne croit pouvoir mieux faire que d'en appeler au témoignage de saint Augustin, « cette colonne et cette splendeur de la théologie, lequel a sans cesse à la bouche les philosophes platoniciens, comme les plus nobles des philosophes, et les préfère à tous les autres [2]. »

Dans un ordre fort différent, mais comme signe de cette perpétuité d'influence qui s'attache au nom et

1. *Epistola* XXII.

2. Cf. De Launoy, *De varia Aristotelis fortuna ; Lutetiæ Parisiorum*, 1662, in-12, p. 88.

aux écrits d'Augustin, mentionnons aussi Jordano Bruno et sainte Thérèse. Saint Augustin est invoqué plusieurs fois par Bruno comme une autorité de premier ordre [1]. Quant à sainte Thérèse, c'est, de son propre aveu, la lecture des *Confessions* de saint Augustin qui a décidé ce qu'elle appelle sa conversion [2]. En effet, à parcourir les écrits ascétiques et mystiques de la céleste réformatrice du Carmel, notamment le *Château de l'Ame*, on admire jusqu'à quel point elle s'était pénétrée de l'esprit de saint Augustin [3].

Il est aisé de le remarquer. C'est par son Platonisme qu'Augustin attire ces nobles âmes, enthousiastes ou troublées, mais confusément éprises d'idéal et d'avenir; dont les rêves ont jeté sur l'époque de la renaissance un immortel éclat. C'est de ses théories sur la liberté et sur la grâce, ou de ses maximes de gouvernement, que se relèveront les apôtres audacieux qui vont inaugurer par l'action l'ère des temps nouveaux. On ne saurait le méconnaître, de l'Augustinianisme corrompu, mais enfin de l'Augustinianisme procède le Protestantisme. Car, sans parler de Wiclef et de Huss, qui, nourris de saint Augustin, soutiennent, avec le réalisme platonicien, la doctrine de la prédestination; Luther et Calvin ne font guère autre chose, dans leurs principaux ouvrages, que cultiver des semences d'Augustinianisme.

1. Cf. M. Ch. Bartholmèss, *Jordano Bruno*; 1846, 2 vol. in-8°, t. II, p. 323.

2. *Vie de Sainte Thérèse, écrite par elle-même*; chap. IX, *Avantage que tire la Sainte de la lècture des Confessions de S. Augustin.*

3. Voy. M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Essai sur la Méthode des Alexandrins et le Mysticisme.* Paris, 1835, in-8°.

Et d'abord Luther, malgré le ton méprisant qu'il finit par affecter à l'endroit des Pères, ne laisse pas, au début, que de marquer son estime pour l'évêque d'Hippone. « Parmi les Pères, écrivait Luther, Augustin a, sans contredit, la première place... Saint Augustin me plaît plus que tous les autres. Il a enseigné une pure doctrine, et soumis ses livres, avec l'humilité chrétienne, à la sainte Écriture... Il est le premier Père de l'Église qui ait traité du péché originel[1]. »

Cependant, il ajoute : « Mais, depuis que j'ai compris saint Paul par la grâce de Dieu, je n'ai pu estimer aucun docteur; ils sont tous devenus petits à mes yeux. »

Tel est le prétendu grief de Luther contre les Pères. Ils ont ignoré saint Paul, ou l'ont méprisé. « C'est bien fait, s'écrie-t-il, vantez-nous les anciens Pères, et fiez-vous à leurs discours, après avoir vu que tous ensemble ils ont négligé saint Paul, et que, plongés dans le sens charnel, ils se sont tenus, comme de dessein formé, éloignés de ce bel astre du matin, ou plutôt de ce soleil. »

On ne peut s'empêcher de sourire de cette jactance de Luther. Qu'est-ce effectivement qu'Augustin, sinon saint Paul? Et si le fougueux réformateur est arrivé jusqu'à saint Paul, qui l'y a conduit, si ce n'est Augustin? Aussi, par malheur, n'est-ce point calomnier saint Augustin que de le considérer, à plusieurs égards, comme le précepteur de Luther, en matière de libre arbitre. Augustin avait évidemment affaibli, compromis même, par certains côtés et sans le vouloir, la notion du libre arbitre. Excessif en cela, comme en tout le reste, Lu-

1. M. Michelet, *Mémoires de Luther*, 2 vol. in-8°, 1835, t. II, p. 95 et suiv.

ther, à la suite d'Augustin, en vint à une absolue négation de la liberté.

Il n'était certes pas besoin de toute la sagacité d'un Érasme pour démêler les conséquences de cette nouvelle espèce de fanatisme et les répudier. Toutefois, le péril parut si pressant à l'ingénieux et prudent lettré qu'après maintes hésitations il crut devoir réfuter le populaire reclus de la Wartbourg et lutter avec lui, « *cum elephanto musca.* » Il rédigea donc sa *Dissertation sur le Libre Arbitre*[1]. Cette publication fit bondir le novateur. Il répondit par son traité du *Serf Arbitre*[2]. « Ce que j'estime, ce que je loue en toi, écrivait-il, s'adressant à son adversaire, c'est que seul tu as touché le fond de l'affaire, ce qui est le tout des choses; je veux dire, le libre arbitre. Toi, tu ne me fatigues pas de querelles étrangères, de papauté, de purgatoire, d'indulgences et d'autres fadaises, pour lesquelles ils m'ont relancé. Seul, tu as saisi le nœud, tu as frappé à la gorge. Merci, Érasme[3]! »

Puis, au milieu d'un torrent d'invectives où il se répand contre Érasme, Luther développe cette thèse « que non-seulement le libre arbitre est tout-à-fait éteint dans le genre humain depuis sa chute; mais encore qu'il est impossible qu'un autre que Dieu soit libre; que sa prescience et la Providence divine fait que toutes choses ar-

1. *De Libero Arbitrio Diatriba seu Collatio per Desiderium Erasmum Roterodamum; Antverpiæ apud Michaelem Hoochstratanum Mense Oct. Anno* 1524.

2. *De Servo Arbitrio Martini Lutheri ad D. Erasmum Roterodamum. Anno Domini* 1526.

3 *Mémoires de Luther*, t. I, p. 213.

rivent par une immuable, éternelle et inévitable volonté de Dieu, qui foudroie et met en pièces tout le libre arbitre ; que le nom de franc arbitre est un nom qui n'appartient qu'à Dieu, et qui ne peut convenir ni à l'homme ni à aucune créature [1]. »

Par conséquent, cela est clair. Le Luthéranisme consiste essentiellement dans la question du libre arbitre, et pour Luther, le libre arbitre est un pur mensonge, « *merum mendacium.* » Or, de qui Luther a-t-il dérivé, à tort ou à raison, mais directement, cette théorie délétère? Les textes le prouvent ; d'Augustin : « *Augustinus totus meus est ;* » « tout Augustin est avec moi, » observe complaisamment Luther dans son traité du *Serf Arbitre.* C'est même à Augustin qu'il emprunte avec la doctrine le titre de son ouvrage. « Pierre Lombard croit, avec Augustin, que le libre arbitre, s'il n'a rien qui le dirige, ne peut que conduire l'homme à sa chute, qu'il n'a de force que pour le péché. Aussi Augustin, dans son second livre contre Julien, l'appelle le serf arbitre, plutôt que le libre arbitre [2]. »

Calvin devait suivre et raffiner encore ces sentiments déplorables. Son *Institution* « qui remua toute la France [3], » et qui bientôt y devint le code des Protestants, n'est rien qu'un audacieux plaidoyer contre le libre arbitre.

« Les philosophes, écrit-il, ont été éblouis et envi-

1. Cf. Bossuet, *OEuvres*, t. XII, p. 419, *Histoire des Variations*, liv. II, 17.

2. *Mémoires de Luther*, t. I, p. 338. Cf. *Contra Julianum Pelagianum*, lib. II, cap. VIII. « *Sed vos festinatis, et præsumptionem vestram festinando præcipitatis. Hic enim vultis hominem perfici, atque utinam Dei dono, et non libero vel potius servo propriæ voluntatis arbitrio.* »

3. Bossuet, *OEuvres*, t. XXIV, p. 458, *Histoire de France.*

ronnés de ténèbres ; c'est qu'ils ont cherché un bel édifice et entier en une ruine, et des liaisons bien compassées en une dissipation. Ils ont tenu ce principe, que l'homme ne serait point animal raisonnable, s'il n'avait élection du bien et du mal. Il leur venait aussi en pensée que si l'homme n'ordonnait sa vie de son propre conseil, il n'y aurait nulle distinction entre les vices et les vertus. Et cela n'eût point été mal jugé par eux, s'il n'y eût eu nul changement dans l'homme. Or, la chute d'Adam leur étant cachée avec la confusion qui en est provenue, il ne se faut point ébahir s'ils ont mêlé le ciel et la terre ; mais ceux qui font profession d'être chrétiens et cependant nagent entre deux eaux, et bigarrent la vérité de Dieu de ce que les philosophes ont déterminé, en sorte qu'ils cherchent encore le franc rbitre en Dieu étant perdu et abîmé en la mort spirituelle ; ceux-là sont de tout insensés et ne touchent ni ciel ni terre [1]. »

Calvin, d'autre part, qui dédaigne les Pères jusqu'à l'outrage, ne manque pourtant point de les alléguer, notamment saint Augustin, comme des témoins dont il n'est pas permis de rejeter l'autorité. « Que diront-ils à l'ancienne Église ? écrit-il, en parlant de ses adversaires. Veulent-ils damner l'ancienne Église ? » Ou bien :

1. *Institution de la Religion chrétienne nouvellement mise en quatre livres, et distinguée par chapitres en ordre et méthode bien propre ; augmentée aussi de tel accroissement qu'on la peut presque estimer un livre nouveau*, par Jean Calvin, 1662. Liv. I, chap. xv. « *Quel a été l'homme en sa création, où il est traité de l'image de Dieu, des facultés de l'âme, du franc arbitre et de la première intégrité de sa nature.* » p. 109.

« Veulent-ils chasser de l'Église saint Augustin [1] ? » Et Augustin se trouve par lui expressément invoqué dans l'*Institution,* lorsqu'il entreprend d'établir « *que l'homme est maintenant dépouillé de franc arbitre, et misérablement assujetti au mal* [2], » ou de montrer « *combien les objections qu'on amène pour défendre le franc arbitre sont de nulle valeur* [3]. »

Ce n'est pas tout. Le dogme de la prédestination et la négation du libre arbitre ne furent pas les seuls enseignements que Calvin dut à saint Augustin. Son ardente et implacable logique lui emprunta, en outre, la doctrine qui permet l'exercice de la puissance du glaive dans les matières de la religion et de la conscience. Et on sait comment il l'appliqua contre Servet, aux applaudissements de tout son parti. Ce que l'on connaît moins, c'est le livre qu'il composa, après le supplice de sa victime, afin de justifier, sous prétexte d'orthodoxie, sa haine et sa vengeance sanguinaire. Le titre de l'ouvrage en exprime énergiquement l'esprit. « *Defensio orthodoxa fidei de Sacra Trinitate, contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani : ubi ostenditur jure hæreticos gladii coercendos esse, et nominatim de homine hoc tam impio juste et merito sumptum Genevæ fuisse supplicium. Per Joannem Calvinum* [4]. » « *Défense*

1. Cf. Bossuet, *OEuvres*, t. XIII, p. 157, *Histoire des Variations*, liv. IX, 84.

2. *Institution*, liv. II, chap. II, p. 149.

3. *Ibid., ibid.*, chap. V, p. 192.

4. *Oliva Roberti Stephani*, 1554. Ce volume, aujourd'hui rare, est apparemment un des premiers qu'ait imprimés à Genève Robert Étienne, qui se retira dans cette ville en 1552, et, reçu bourgeois en 1556, y embrassa le Protestantisme.

orthodoxe de la foi touchant la Sainte Trinité, contre les prodigieuses erreurs de Michel Servet Espagnol : où l'on montre que les hérétiques doivent être contraints par le droit du glaive, et que nommément cet homme si impie a été d'une manière juste et méritée puni à Genève du dernier supplice. » Cependant quelles seront, dans le cours de cette odieuse apologie, les autorités que citera Calvin? Des textes d'Augustin. « *Prudenter Augustinus* (*Epist.* 166 *ad Donatistas*) *imperatores, inquit, si in errore essent, quod absit, pro errore suo contra veritatem leges darent ; per quas justi et probarentur, et coronarentur, non faciendo quod illi juberent, quia Deus prohiberet..... Quando autem imperatores veritatem tenent, pro ipsa contra errorem jubent : quod quisquis contempserit, judicium sibi accersit : nam et inter homines pœnas luit, et coram Deo sortem non habet qui hoc facere noluit quod ipsa veritas per cor regis jussit..... Trahetur ad supplicium qui figmentum esse contendet quidquid sacris oraculis proditum est ; quis tale monstrum honorifico martyris titulo ausit ornare? Nempe ut recte idem Augustinus definit* (*Epist.* 167 *ad Festum ; Epist.* 61 *ad Dulcitium*) *martyrem facit causa, non pœna*[1]. »

« Augustin dit sagement que si les empereurs viennent à errer, supposition qu'il faut écarter, et qu'ils portent des lois en faveur de leur erreur contre la vérité, c'est là pour les justes un sujet d'épreuve et qu'ils seront couronnés, en ne faisant pas ce que les empereurs ordonnent, parce que Dieu le défend..... Mais

1. *Defensio*, p. 14, 15.

quand les empereurs tiennent la vérité, et qu'en faveur de la vérité ils portent des lois contre l'erreur ; quiconque méprise leurs commandements appelle sur soi une condamnation : car il encourt des peines parmi les hommes et ne saurait trouver grâce aux yeux de Dieu; celui qui n'a pas voulu faire ce que la vérité elle-même a ordonné par le cœur du roi... Il sera donc traîné au supplice celui qui prétendra ne voir que des fictions dans tout ce qui nous a été révélé par les sacrés oracles. Et, aussi bien, qui oserait honorer un tel monstre du glorieux titre de martyr ? En effet, comme le définit exactement le même Augustin, c'est la cause qui fait le martyr et non la peine. »

Et plus loin : « *Recte etiam in hac parte Augustinus, si terreantur, inquit* (*ad Vincentium Epist.* 48) *et non doceantur, improba quasi dominatio videbitur. Sed rursus si doceantur et non terrentur, vetustate consuetudinis obdurati, ad capessendam viam salutis pigrius surgent*[1]..... *Objiciunt nihil minus esse consentaneum quam ut ad fidem, quæ propensa obedientia constat, violenter cogantur homines. Ego, ut omittam quæ vere et scite in hanc sententiam disputat Augustinus* (*ad Bonifacium Epist.* 50, *et aliis locis*) *utiliter scilicet invitos trahi, qui Deo reluctantur, ut castigatione subacti sponte accedant : respondeo in tuendo Ecclesiæ statu alium esse gladii usum quam ut ad fidem quis cogatur. Nam ut demus in principum manu et arbitrio non esse, edictis suis penetrare in hominum corda, ut obedienter salutis doctrinam amplexi Deo se*

1. *Defensio*, p. 16.

subjiciant, hoc tamen postulat eorum vocatio, ne impuris ac petulantibus linguis lacerare permittant sacrum Dei nomen, ejusque cultum pessumdari sinant [1]. »

« C'est excellemment qu'ici encore Augustin observe que si on terrifie les adversaires de la foi sans les instruire, il semblera qu'on exerce sur eux une injuste domination. Mais d'un autre côté, ajoute-t-il, si on les instruit sans les terrifier, endurcis par des habitudes invétérées, ils seront plus lents à entrer dans la voie du salut... On objecte qu'il n'y a rien de moins convenable que de forcer violemment les hommes à la foi, laquelle consiste dans une obéissance d'inclination. Pour moi, sans reproduire tout ce qu'Augustin a dit de vrai et de profondément raisonnable contre cet argument, à savoir que c'est utilement que l'on entraîne malgré eux ceux qui luttent contre Dieu, afin que, soumis par le châtiment, ils s'approchent spontanément de Dieu ; je réponds que, pour protéger l'intégrité de l'Église, il y a un autre usage du glaive que celui qu'on en fait, en forçant à croire ceux qui errent. Car alors même que nous accorderions qu'il n'est pas au pouvoir et en la volonté des princes de pénétrer par leurs édits dans les cœurs des hommes, afin que ceux-ci embrassant docilement la doctrine du salut se soumettent à Dieu ; leur vocation exige cependant qu'ils ne permettent pas que des langues impures et insolentes déchirent le saint nom de Dieu et qu'ils ne laissent point son culte s'avilir. »

Déraisonnable et inhumaine doctrine, contre laquelle s'éleva la seule voix du persécuté Castalion, et que Théo-

1. *Defensio*, p. 20.

dore de Bèze maintint au nom du Protestantisme[1]!

Déraisonnable et inhumaine doctrine, que les Gomaristes confirmaient en même temps que celle de la prédestination, dans leur synode de Dordrecht (1618), préludant de la sorte au meurtre juridique de Barnevelt.

Déraisonnable et inhumaine doctrine enfin, derrière laquelle les Catholiques eux-mêmes, rassurés aussi par l'autorité d'Augustin, abritent, à leur tour, des actes monstrueux! Car en 1573, un homme du parti des assassins essaye de justifier la Saint-Barthélemy, en traduisant et en commentant les réflexions de saint Augustin au sujet du *Compelle intrare*, qu'il publie sous ce titre : « *Épistre de saint Augustin à Vincent, fort convenable au temps présent, tant pour réduire et remettre à l'unité de l'Église les hérétiques, comme pour y maintenir ceux qui y sont demeurés*[2]. »

Et en 1686, au lendemain de la révocation de l'édit de Nantes, l'avocat Ferrand, entreprenant l'apologie de cette inique mesure, insère dans son *Discours préliminaire de la Réponse à l'Apologie pour la Réformation* la traduction de la *Lettre* XCIII *d'Augustin à Vincent*, et de sa *Lettre* CLXXXV *à Boniface*, sous le titre de *Conformité de la conduite des Églises de France pour ramener les Protestants, avec celle des Églises d'Afrique pour ramener les Donatistes à l'Église catholique*.

1. *De Hæreticis a civili magistratu puniendis libellus*, 1554.
2. Paris, in-8°.

II. DE L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE DE S. AUGUSTIN PARTICULIÈREMENT AU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE

Autres temps, autres dispositions des esprits, autre espèce d'influence.

Si durant le moyen âge, où la théologie était dominante, l'influence d'Augustin a été principalement théologique, tout en contribuant au libre effort qui produisit la Scolastique; à partir du dix-septième siècle, cette influence se sécularise avec la pensée.

Les enseignements de saint Augustin agissent désormais sur de pures théories philosophiques. Ce n'est pas que l'autorité doctrinale de l'évêque d'Hippone se soit évanouie. Loin de là : discutée ou même entamée, mais ardemment défendue, elle reste toujours prépondérante, et ceux qui s'en relèvent comme philosophes cherchent moins, après tout, à se prévaloir des sentiments d'une grande intelligence qu'à couvrir leurs systèmes du nom d'un des représentants les plus irrécusables de l'orthodoxie. Aussi bien, le dix-septième siècle, que maintenant nous avons surtout à considérer, n'a-t-il point consommé, je ne dirai pas le divorce, mais la distinction nécessaire qui devait enfin s'établir entre la théologie et la philosophie, entre le dogme et les vérités naturelles. En général, la spéculation se développe, à cette époque, en conformité avec la tradition, soit parce que ceux qui représentent la science sont en

même temps les représentants de la foi, soit aussi parce qu'une surveillance jalouse préside au mouvement des esprits. C'est pourquoi, c'est encore à la faveur de la théologie que l'Augustinianisme pénètre dans la philosophie, quoique la philosophie se soit fait dès lors un domaine à part. Il était d'ailleurs tout simple que cette pénétration eût d'abord lieu par les doctrines mi-partie théologiques et mi-partie philosophiques sur la liberté et sur la grâce, dont Augustin s'était constitué le définiteur.

Vainement l'Église avait-elle cherché à mettre fin, par les solennelles déclarations de Trente (1563), aux discussions périlleuses sur la liberté et sur la grâce, dont les écrits d'Augustin avaient été le principal aliment. Le lendemain du jour où le concile s'était séparé, un de ses membres, Michel Baïus, reproduisait avec éclat les maximes d'Augustin sur la prédestination. Pie V, en 1567, condamnait le célèbre professeur de Louvain, et, en 1579, Grégoire XIII confirmait cette condamnation.

Or, à peine le Saint-Siége venait-il de réprimer ces excès, qu'il en avait à conjurer d'autres d'une nature toute contraire. En 1588, le Jésuite Louis Molina, professeur de théologie à l'Université d'Évora, reprenait, à l'encontre d'Augustin, le sentiment de Pélage, dans un livre intitulé : *Liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione concordia.* Molina soutenait que la grâce prévient l'homme s'il le mérite, et que Dieu le sait par science moyenne, attendu qu'il prévoit sans la détruire ce que fera la liberté. Et non-seulement les Pères de la

Compagnie adoptaient cette théorie pélagienne, mais ils osaient bien, quoique Paul V en 1607 et Urbain VIII en 1625 leur eussent imposé silence, formuler contre saint Augustin vingt-deux propositions, que leurs adversaires, les Dominicains, dénoncèrent à toute l'Espagne comme un scandale, *Propositiones a Jesuitis prolatæ contra sanctum Augustinum* [1].

Mais c'était en France que les partisans de Molina ou Molinistes étaient destinés à rencontrer leurs plus re-

1. Dom Gerberon, *Histoire générale du Jansénisme, contenant ce qui s'est passé en France, en Espagne, en Italie, dans les Pays-Bas, etc., au sujet du livre intitulé :* AUGUSTINUS CORNELII JANSENII. Amsterdam, 1700, 3 vol. in-12, t. I, p. 340, 344. « On sera sans doute curieux, écrit Gerberon, de savoir quelles étaient ces propositions, que quelques théologiens de la Société avaient avancées contre saint Augustin, et que les Inquisitions d'Espagne ont très-justement condamnées. Cette curiosité est trop louable pour ne pas la satisfaire.

I. Proposition. *Quelques dogmes de S. Augustin ont été condamnés en propres termes par le Saint-Siége.*

II. *L'Église serait misérable si elle demeurait liée aux sentiments de S. Augustin.*

III. *Il faut délivrer l'Église de la tutelle et de la pédagogie de saint Augustin.*

IV. *L'autorité de S. Augustin ne vaut qu'autant que les raisons qu'il apporte sont convaincantes.*

V. *Augustin a été Docteur comme tout autre, même d'entre les modernes.*

VI. *Les talents d'Augustin, soit naturels ou infus, n'ont pas été d'un autre ordre que ceux des autres Docteurs, même Scolastiques.*

VII. *Si on n'avait rien ajouté à l'érudition chrétienne depuis Augustin, il faudrait rejeter entièrement la théologie scolastique.*

VIII. *Il faut répondre à ceux qui préfèrent l'autorité d'Augustin, que l'Église croît encore aujourd'hui en érudition dans ses enfants.*

IX. *Augustin n'a pas satisfait aux arguments de Julien le Pélagien.*

X. *Si l'honneur du triomphe que l'Église a pour avoir vaincu les Péla-*

doutables comme leurs plus illustres contradicteurs. Chose singulière pourtant! Il n'y avait peut-être pas, au commencement du dix-septième siècle, de pays en Europe où saint Augustin fût moins pratiqué qu'en France. Lancelot constate ce fait dans ses *Mémoires*. « Les vérités qui regardent la grâce, la justice

giens, était appuyé sur les derniers ouvrages d'Augustin, elle en aurait triomphé sans sujet.

XI. *Celui qui voudrait soutenir le parti de Julien, ne pourrait être convaincu par les sentiments d'Augustin.*

XII. *La théologie d'Augustin, touchant la manière dont le péché originel passe dans les hommes, est rustique.*

XIII. *L'opinion d'Augustin touchant le péché originel nous contraint de tomber dans le sentiment de Pélage.*

XIV. *Augustin énerve et expose à la risée des infidèles l'autorité de l'Écriture sainte par les explications qu'il en donne.*

XV. *Augustin, comme couvert d'un nuage épais, n'a pas aperçu la vérité que les modernes ont trouvée.*

XVI. *Les sentiments d'Augustin n'ont pas peu troublé les fidèles, et il n'y en a pas peu qui, abattus de son autorité, se sont jetés dans le Pélagianisme.*

XVII. *Ce n'est pas merveille que bien des gens jugent que les sentiments d'Augustin sont trop durs, et indignes de la bonté de Dieu et de sa clémence.*

XVIII. *On peut demander à Augustin et aux autres qui ont les mêmes sentiments, d'où ils ont pris la certitude de leur doctrine.*

XIX. *Il ne faut pas marcher sur les pas d'Augustin; mais il faut raisonner autrement.*

XX. *Les expressions d'Augustin, quoique véritables en quelque sens, ne laissent pas d'être impropres, et on ne s'en doit pas servir ordinairement.*

XXI. *Il n'importe pas beaucoup que S. Augustin soit d'un autre sentiment que nous.*

XXII. *Ce n'est pas bien dit, que de dire qu'on doit nécessairement tenir ce que S. Augustin a enseigné comme certain, et ce qu'il n'a point rétracté.* »

chrétienne, la pénitence et la vocation à l'état ecclésiastique, écrit-il, étaient fort peu connues en ce temps-là (vers 1635), et la grandeur de saint Augustin tellement obscurcie dans le commun des gens de lettres, que M. Froger, curé de Saint-Nicolas, l'un des plus anciens et des plus célèbres docteurs de Sorbonne, qui passait pour un oracle dans Paris, n'avait pas seulement ses ouvrages[1]. »

Pour lors, deux hommes se rencontrèrent, qui, déplorant ce qu'ils appelaient l'abaissement de l'Église, entreprirent de la relever, en la ramenant aux principes oubliés, suivant eux, de saint Augustin[2]. Tous deux

1. *Mémoires touchant la vie de Monsieur de Saint-Cyran, pour servir d'éclaircissement à l'histoire de Port-Royal.* Cologne, 1738, 2 vol.; t. I, p. 9.

Nous empruntons à E. Dupin la note suivante sur les différentes éditions de S. Augustin. « L'édition des OEuvres de S. Augustin a été un des premiers ouvrages qu'on ait imprimés. Amerbach l'entreprit en 1495. Cette édition gothique fut suivie de celle de Basle, en neuf volumes, de l'an 1506, et de celle de Paris, en 1515, à longue ligne, publiée en 1526 et en 1528, qui est la plus belle pour l'édition. Celles de Guillard, de Chevallon, qui parurent peu de temps après, sont encore assez belles. En 1571, l'on en fit deux; l'une à Paris, chez Morel, et l'autre à Lyon. Les docteurs de Louvain ayant revu avec soin les ouvrages de S. Augustin, les firent imprimer à Anvers, en 1577. Les éditions suivantes ne sont que des réimpressions de celle-ci. La première et la plus belle fut faite à Paris en 1586; elle a été suivie de celles des années 1609, 1614, 1626, 1635, 1652. Sans parler de celle de Venise, en 1584; de celle de Cologne, en 1616, et de la dernière édition de Lyon. » *Nouvelle Bibliothèque, etc.*, t. III, 1re partie, p. 820. Le premier volume de l'édition des Bénédictins, qui ne fut terminée qu'en 1700, est de 1679. 11 vol. in-fol.

2. Cf. *Vie de S. Vincent de Paule*, par Abelly, liv. II, chap. XII, p. 411, édit. in-4°. « Un jour, M. Vincent étant allé visiter l'abbé de Saint-Cyran, il le trouva enfermé dans son cabinet. D'où étant sorti quelque temps après, M. Vincent lui dit en souriant, avec sa douceur et sa civilité

détestés de Richelieu, l'un pour son *Mars Gallicus*[1], l'autre pour cette ardeur entreprenante, pour cette roideur inaccessible à la séduction, qui le faisait déclarer par le Cardinal « plus dangereux que six armées » et reléguer au donjon de Vincennes; tous deux, par conséquent, ennemis du despotisme politique, ils se donnèrent la tâche de restituer le despotisme religieux de la grâce. On a nommé Cornélius Jansénius et Saint-Cyran. En 1638 mourait Jansénius; mais il laissait après lui cet *Augustinus* où il avait condensé tous les ouvrages de saint Augustin, qu'il assurait avoir

ordinaire : Avouez, monsieur, que vous venez d'écrire quelque chose de ce que Dieu vous a donné en votre oraison du matin. A quoi l'abbé répondit : Je vous confesse que Dieu m'a donné et me donne de grandes lumières. Il m'a fait connaître qu'il n'y a plus d'Église. Et sur ce qu'il vit M. Vincent tout surpris de ce discours, il reprit : Non, il n'y a plus d'Église; Dieu m'a fait connaître qu'il y a plus de cinq ou six cents ans qu'il n'y a plus d'Église. Avant cela, l'Église était comme un grand fleuve qui avait ses eaux claires; mais, maintenant, ce qui nous semble Église n'est plus que de la bourbe. Le lit de cette belle rivière est encore le même, mais ce ne sont plus les mêmes eaux. — Quoi ! monsieur, lui dit M. Vincent, vous voulez plutôt croire vos sentiments particuliers que la parole de Jésus-Christ, lequel a dit qu'il édifierait son Église sur la pierre, et que les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre elle? L'Église est son épouse ; il ne l'abandonnera jamais, le Saint-Esprit l'assiste toujours. Cet abbé lui répondit : Il est vrai que Jésus-Christ a édifié son Église sur la pierre ; mais il y a temps d'édifier, et temps de détruire. Elle était son épouse, mais c'est maintenant une adultère et une prostituée. C'est pourquoi il l'a répudiée, et il veut qu'on lui en substitue une autre qui lui sera fidèle. M. Vincent lui ayant répliqué qu'il s'éloignait fort du respect qu'il devait à la vérité, ajouta qu'il se devait entièrement défier de son propre esprit, qui était si préoccupé de mauvais sentiments, et, après quelques contestations, ils se séparèrent. »

1. *Sive de justitia armorum et fœderum regis Galliæ*, 1635 ; in-fol.

lu plus de dix fois tout entier [1]. On connaît la prodigieuse fortune du livre. Condamné en 1653 par Innocent X et en 1656 par Alexandre VII, à l'instigation d'une Compagnie aussi influente que remuante et sous la pression de la royauté, il suscite d'indomptables défenseurs. Car il devient l'âme de ce Port-Royal-des-Champs, où brillèrent tant d'héroïques vertus, où se consommèrent tant de repentirs illustres, où reparut avec sa force et ses parfums, la première séve du Christianisme; coin de terre impérissable, que la charrue a vainement bouleversé et dont l'histoire ne sera jamais séparée de l'histoire même de l'esprit humain, avec son amour inextinguible du vrai, sa passion de la pureté et de la grandeur, mais aussi son obstination maladive, ses petitesses, ses emportements d'orgueil, son incurable infirmité [2].

Oublions, s'il est possible, que le Jansénisme commença par le projet de Bourg-Fontaine [3] et finit par

1. M. Sainte-Beuve, *Port-Royal*; 2e édit., 1860; 5 vol. in-8°, t. I, p. 300.

2. Voy. sur Port-Royal : *Histoire abrégée de la dernière persécution de Port-Royal, suivie de la vie édifiante des domestiques de cette sainte maison;* édition royale, 1750, 3 vol. in-12; Besoigne, *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, Cologne. 1752, 6 vol. in-12; Dom Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal, depuis la réforme de l'Abbaye jusqu'à son entière destruction*, 1755-57; 10 vol. in-12.

3. Voy. *La réalité du Projet de Bourg-Fontaine* (par le P. Sauvage, Jésuite). Nouvelle édition, augmentée de la réponse de D. Clémencet contre cet ouvrage. Paris et Liége, 1787, 2 vol. in-8°. Quoi qu'il en soit des faits qui se trouvent articulés dans ce factum d'un Jésuite, n'est-il pas hors de doute que Messieurs de Port-Royal affectèrent l'esprit de secte, prirent avec une naïveté superbe Port-Royal pour l'Église, et menacèrent l'unité catholique d'une fatale division?

Quesnel, les miracles du diacre Pâris [1] et les scandales de la bulle Unigenitus [2]. Ne rappelons que le Port-Royal qui fut à peu près pour Augustin, ce que l'Académie de Florence avait été pour Platon. Ne considérons que la noble race de ses premiers représentants.

Avant tous autres, il faut nommer Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran. Complice intrépide de Jansénius dans la pieuse trame que l'évêque d'Ypres ourdit en faveur de saint Augustin; c'est lui qui prépare la voie à l'*Augustinus* par son *Petrus Aurelius* [3]. C'est lui qui, une fois que l'ouvrage de son ami a paru, organise la défense qui le doit protéger. A son sens l'*Augustinus* est *le livre de dévotion des derniers temps* [4], et pendant que de frivoles détracteurs n'y veulent voir que du *Calvin rebouilli* [5], il déclare que *c'est*

1. Cf. *Vie de Monsieur de Pâris, diacre du diocèse de Paris*. En France, 1733.

2. 1713.

3. L'ouvrage parut en 1636, imprimé aux frais du Clergé de France. Moins d'une année après, le 13 septembre 1637, ce même Clergé voyait se dissiper ses illusions et revenait de son premier jugement. Voy. M. Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, 1840, 6 vol. in-8°. Cf. Lancelot, *Mémoires*, t. I, p. 89. « Monsieur de Saint-Cyran disait que si l'Écriture avait été écrite par le rayon direct du Saint-Esprit, les livres des Pères avaient été écrits par le rayon réflexe, et qu'il y fallait adorer Dieu en les lisant. Il aimait surtout S. Augustin comme celui que Dieu avait choisi pour être le dépositaire des principales vérités de l'Église, et souvent il l'appelait *notre maître*. »

4. *Port-Royal*, par M. Sainte-Beuve, t. II, p. 96.

5. *Ibid.*, *ibid.*, p. 98. Cf. Abelly, *Vie de saint Vincent de Paul*, liv. II, ch. XII. « Comme l'abbé de Saint-Cyran voyait M. Vincent dans la disposition de l'écouter, il commença à lui découvrir petit à petit quelques-uns de ses sentiments particuliers, qu'il couvrait de si beaux prétextes, et entremêlait parmi tant d'autres choses si bonnes et si saines,

un livre qui durera autant que l'Église. Qu'est-ce en effet que l'*Augustinus,* sinon le suc même de la doctrine d'Augustin? Et qu'est-ce qu'Augustin? Le personnage qui, après saint Paul, a parlé le plus divinement de la grâce, à quoi tout se ramène. « Saint Augustin, disait Saint-Cyran, dans un mémorable entretien avec Le Maître, saint Augustin est le premier des Pères latins. Toutes ses paroles sont des effusions de sa vertu. Ce sont des livres qui sortent de sa chaleur. *Unde ardet, inde lucet*[1]. »

Et, à la voix de Saint-Cyran, s'élève, grandit cet Augustinianisme enflammé, cet esprit de Port-Royal, qui s'appelle légion.

Arnauld et Pascal en sont les principaux champions.

Tandis qu'à la suite d'Arnauld et son collaborateur subjugué, mais non pas soumis[2], Nicole répand en d'admirables traités les trésors d'observation morale que lui a légués saint Augustin; tandis que dans de nombreux écrits, ou signés ou pseudonymes[3], il reproduit les doctrines de l'évêque d'Hippone, notamment

qu'un esprit moins éclairé que celui de M. Vincent eût eu peine à s'en apercevoir. Ce fidèle serviteur de Dieu fut d'abord surpris d'entendre une doctrine et des maximes si extraordinaires..... Un jour, étant tombé en discourant ensemble sur quelque point de la doctrine de Calvin, il fut fort étonné de voir cet abbé prendre le parti et soutenir l'erreur de cet hérésiarque. Sur quoi, lui ayant représenté que cette doctrine de Calvin était condamnée de l'Église, l'abbé lui répondit que Calvin n'avait pas eu tant mauvaise cause, mais qu'il l'avait mal défendue, et il ajouta ces paroles latines : « *Bene sensit, male locutus est.* »

1. *Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal*, par M. Fontaine. Cologne, 1753; 4 vol. in-18, t. II, p. 58.

2. Voy. *Apologie de M. Nicole, sur le refus qu'il fit*, en 1679, *de s'unir à M. Arnauld*. Amsterdam, 1734, in-12.

3. *De la Perpétuité de la Foi; Défense des Provinciales*; *Logique de Port-Royal; Traité de la Soumission à la Volonté de Dieu; Essais de morale, etc.*

cette doctrine d'une raison universelle, laquelle est en Dieu, laquelle est Dieu lui-même, éclairant tous les esprits d'une même lumière [1] ; l'auteur de la *Fréquente Communion* défend en toute rencontre, on dirait presque contre tout venant, les enseignements du Docteur de la Grâce. Nous n'avons pas à raconter les combats qu'eut à soutenir, jusque dans l'exil, ce lutteur infatigable auquel ses amis décernèrent le titre emphatique de grand, ni à rappeler avec quelle opiniâtre vigueur il sut justifier sa fière et sainte devise : « *Mihi autem adhærere Deo bonum est.* » « Mais pour moi, mon bien est de rester attaché à Dieu [2]. » Il est néanmoins impossible de passer sous silence un épisode plus particulièrement philosophique et augustinien de la polémique prolongée dans laquelle se consumèrent ses jours.

En 1641, le Père Antoine Sirmond avait écrit une *Défense de la Vertu*, où se fondant sur l'autorité des Pères, et notamment de saint Thomas, il avançait que l'amour de Dieu se réduit à l'observation des préceptes. L'année suivante, venant à l'appui de cette thèse, La Mothe Le Vayer publiait son livre *De la Vertu des Païens* [3].

1. *Instructions sur le Symbole.*

2. *Histoire de la vie et des ouvrages de M. Arnauld.* Liége, 1697 ; in-12, p. 296. *Lettre du R. P. Quesnel, de l'Oratoire, au R. P. Du Breuil sur la mort de M. Arnauld* (15 août 1694). Cf. *Mémoires de M. Lancelot*, t. I, p. 322. « J'étais présent quand M. Singlin dit à M. Arnauld que madame sa mère, en mourant, l'avait prié de lui dire pour dernière parole, que « *tout ce qu'elle lui recommandait était de défendre la vérité, et de combattre pour elle jusqu'à la mort.* » Voy. aussi *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, par Du Fossé ; 1734, 2 vol. in-12.

3. Paris, 1642, in-4°. Cf. M. Étienne, *Essai sur La Mothe Le Vayer*, 1849, in-8°.

« Si saint Augustin et saint Thomas, remarque-t-il, ont nommé les vertus des païens de fausses vertus, ç'a été eu égard à la félicité éternelle, où elles n'étaient pas capables de les conduire toutes seules. D'ailleurs, ajoutait-il, le texte d'Augustin n'a pas le privilége d'être canonique; il s'est rétracté lui-même de beaucoup de propositions. » Et il en concluait « que les païens qui ont eu les vertus intellectuelles et morales n'ont pas été dépourvus des vertus théologales, qui appartiennent à l'état de grâce, tandis que les premières se rapportent à l'état de nature et à l'état de loi[1]. » Évidemment, soutenir une semblable thèse, c'était être bien près d'affirmer la béatitude des païens.

Cette attaque contre Augustin partait de haut et s'adressait moins à l'évêque d'Hippone qu'à ses sectateurs. Protecteur de Sirmond et de Le Vayer, c'était Richelieu qui leur avait mis la plume à la main. Il avait même souffert que le livre *De la Vertu des Païens* lui fût dédié[2]. Or dans l'Augustinianisme c'était le Jansénisme qu'il avait voulu qu'on attaquât, ou, comme on s'exprimait alors, le Cyranisme. Chez Saint-Cyran, l'ombrageux ministre, qui se piquait de théologie, croyait reconnaître un Luther ou un Calvin.

Arnauld n'hésita point à parer les coups, dirigés même

1. *De la Vertu des Païens*, p. 101, 104.

2. « Monseigneur, écrivait Le Vayer, les peuples qui ont adoré le soleil allumèrent du feu sur ses autels, ne trouvant rien dans la nature de plus digne de lui être offert, encore que ce fût une bien petite lumière qu'ils faisaient paraître devant celle de ce grand astre. Je prends la hardiesse de les imiter en vous présentant ce *Traité de la Vertu des Païens*, quoiqu'elle n'ait rien de comparable aux vertus chrétiennes et plus qu'héroïques de Votre Éminence. »

par une puissance aussi redoutable. Non-seulement il répondit à la *Défense de la Vertu*, en rédigeant un opuscule intitulé : *Extrait de quelques erreurs contenues dans le livre du P. Sirmond*, etc. Mais il réfuta, par un *Traité de la Nécessité de la Foi*, le livre *De la Vertu des Païens*. Reléguant au dernier degré, et tenant presque pour un néant la morale humaine, Arnauld exalte dans la grâce divine la source abondante, ou plutôt la source unique de la vertu. Toute apologie du libre arbitre laissé à lui-même lui paraît impertinente, et il la repousse comme une rénovation d'un Pélagianisme odieux. Il professe, en un mot que, hors des voies tracées par Augustin, il ne saurait y avoir de piété véritable [1].

Dans cette défense de la grâce, Arnauld ne fut pas seul. Animé par Saint-Cyran, encouragé par tout un parti, il eut pour tenant Blaise Pascal. Ce superbe et mélancolique génie était déjà célèbre par ses inventions mathématiques, lorsqu'il vint à Port-Royal soumettre son cœur et humilier sa raison. Il y était envoyé par M. Singlin, qui avait pensé que là il trouverait à qui parler, « M. Arnauld devant lui prêter le collet pour les autres sciences, et M. de Sacy lui apprendre à les mépriser [2]. » Fontaine nous a conservé la substance des entretiens de Pascal et de Sacy, notamment l'éloquente conversation sur Montaigne et Epictète. Autant Sacy s'étonne de la pleine compréhension que Pascal a de Montaigne, autant Pascal admire jusqu'à quel point Sacy possède saint Augustin. « M. de Sacy, écrit Fon-

1. Cf. M. Étienne. Ouvrage cité, p. 129.
2. *Mémoires de M. Fontaine*, t. III, p. 78.

taine, avouait avec plaisir la force des discours de M. Pascal; mais il n'y apprenait rien de nouveau. Tout ce que M. Pascal lui disait de grand, il l'avait vu avant lui dans saint Augustin, et faisant justice à tout le monde, il disait : « M. Pascal est extrêmement estimable, en ce que, n'ayant point lu des Pères de l'Église, il a, de lui-même, par la pénétration de son esprit, trouvé les mêmes vérités qu'ils ont trouvées. Il les trouve surprenantes, parce qu'il ne les a vues en aucun endroit; mais pour nous, nous sommes accoutumés à les voir de tous côtés dans nos livres. » Ainsi ce sage ecclésiastique, trouvant que les anciens n'avaient pas moins de lumière que les nouveaux, s'y tenait, et estimait beaucoup M. Pascal de ce qu'il se rencontrait en toutes choses avec saint Augustin [1]. »

Comment Pascal ne se serait-il point plongé dans la lecture des écrits d'un Père qui l'avait devancé de si loin dans ses réflexions les plus sublimes ou les plus subtiles, et dont les modernes ne semblaient avoir fait autre chose que s'approprier les pensées? Aussi bien, Port-Royal-des-Champs n'était-il pas une sorte de Cassiciacum?

Pascal se fut donc bientôt pénétré de la doctrine de ses directeurs, en même temps qu'il épousa leurs querelles avec toute la passion de son impétueux génie. Effectivement, quel plaidoyer en faveur d'Augustin et quelle apologie de la grâce, que les *Provinciales!* Sans doute, par une évolution d'une habileté hardie, Pascal quitte promptement, pour marcher à l'attaque du probabilisme, le terrain de la grâce et la

1. *Mémoires de M. Fontaine*, t. III, p. 78.

défense d'un pouvoir qui ne peut rien sans une condition que tous les justes n'ont pas. Il porte la guerre chez ses adversaires et la fait à leurs dépens [1]. Mais en tout et toujours, c'est pour l'Augustinianisme qu'il combat. Augustin est l'autorité qu'il invoque sans cesse. Les arguments sous lesquels il écrase les casuistes sont ceux-là même qu'Augustin opposait au probabilisme des Académiciens. C'est saint Augustin qui lui a enseigné « que la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre [2]. » C'est d'Augustin qu'il a appris « que deux genres d'hommes partagent tous les hommes; qu'il y a deux peuples et deux mondes répandus sur toute la terre [3]. » Sa dialectique de feu et sa poignante ironie, sa verve sarcastique et sa généreuse indignation, son argumentation pressante et ses accablants dédains, chez lui tout s'émeut, tout éclate au nom d'Augustin. Port-Royal lui devient l'arche sainte qui renferme les tables de la vérité, et cette vérité est la parole de l'évêque d'Hippone. Pour lui comme pour tout Port-Royal, l'antiquité, la tradition, c'est uniquement saint Augustin. Augustinianisme, Jansénisme, Cyranisme ne sont, à des moments différents, qu'un même triomphe de la grâce. Phénomène étrange! Il semble que le Jansénisme doive ruiner toute mo-

1. *Lettres écrites à un Provincial*, XIIe lettre. S'il faut en croire (le Père Daniel) l'auteur de la *Réponse aux Lettres Provinciales*, ou *des Entretiens de Cléanthe et d'Eudoxe*, Cologne, 1696, in-12, p. 18, 1er *Entretien*, ce serait le chevalier de Méré qui aurait conseillé à Pascal, malgré tout le succès de la IVe lettre, de laisser absolument la matière de la grâce, et de s'ouvrir une plus grande carrière.

2. *Ibid.*, *ibid.*

3. *Ibid.*, XIVe lettre.

rale, puisqu'en infirmant le libre arbitre, il tend à décharger l'homme de toute responsabilité. « Vous lisez donc saint Paul et saint Augustin, écrivait Madame de Sévigné, charmante mais mondaine et raisonneuse affiliée de Port-Royal. Voilà les bons ouvriers pour établir la souveraine volonté de Dieu ; ils ne marchandent point à dire que Dieu dispose de ses créatures comme le potier de son argile ; il en choisit, il en rejette. Ils ne sont point en peine de faire des compliments pour sauver sa justice ; car il n'y a point d'autre justice que sa volonté. C'est la justice même, c'est la règle ; et après tout, que doit-il aux hommes ? Rien du tout ; il leur fait donc justice quand il les laisse à cause du péché originel qui est le fondement de tout ; et il fait miséricorde au petit nombre de ceux qu'il sauve par son Fils. — N'est-ce pas Dieu qui tourne nos cœurs ? N'est-ce pas Dieu qui nous fait vouloir ? N'est-ce pas Dieu qui nous délivre de l'empire du démon ? N'est-ce pas Dieu qui nous donne la vue et le désir d'être à lui ? C'est cela qui est couronné ; c'est Dieu qui couronne ses dons ; si c'est cela que vous appelez le libre arbitre, ah ! je le veux bien [1]. »

Et cependant, le Jansénisme professe la morale la plus sévère. C'est qu'il ne détache l'homme de lui-même, que pour le rattacher plus étroitement à Dieu. C'est un Stoïcisme chrétien avec toutes les inconséquences du Stoïcisme antique.

Au contraire, il semble que le Molinisme, qui revendique la liberté humaine, doive du même coup res-

1. *Lettres*, t. VI, p. 335 et 529.

taurer, avec le sentiment de la responsabilité, la moralité. Et cependant, les Jésuites deviennent les fauteurs de la morale relâchée. C'est qu'en remettant l'homme à lui-même, ils le remettent, pour ainsi parler, à ses faiblesses, à ses passions et à ses caprices, oblitérant de la sorte la notion d'une règle inflexible et souveraine. Tant il est difficile de garder dans l'étude ou la direction de l'homme un juste tempérament!

Les doctrines de Port-Royal relativement au libre arbitre s'étendent d'ailleurs de la morale privée à la morale publique. Les Jansénistes se dédommagent de leur obéissance à l'absolutisme, en reportant cette obéissance à Dieu. Ils cherchent au-dessus du prince le principe du pouvoir et de la loi. Tout en prêchant la soumission aux puissances établies, ils professent qu'en définitive mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes. Le Jansénisme est le père de l'esprit parlementaire. C'est par là qu'au dix-septième siècle il acquiert tant d'importance, excite les défiances de Louis XIV et bientôt ses colères [1], s'attire les disgrâces qui l'ont immortalisé. Le despotisme qui en avait appelé à saint Augustin, croit s'apercevoir qu'à saint Augustin pourrait, à son tour, en appeler la révolution.

Mais il convient de montrer plus expressément quelle a été, au dix-septième siècle, l'influence de saint Augustin en philosophie.

Cette influence est sensible à Port-Royal même.

Parcourons les *Pensées* de Pascal. Elles sont, il est vrai, toutes saturées de l'esprit de Montaigne. Mais outre que

1. Voy. les *Mémoires de Saint-Simon, passim.*

saint Augustin n'est point étranger à l'auteur même des *Essais*, comment aussi ne pas reconnaître, à chaque ligne, dans les *Pensées* de Pascal, l'esprit de saint Augustin? Que Pascal disserte sur la déchéance et la dignité de l'homme ou sur la concupiscence et les deux amours qui le divisent[1]; sur l'excellence de la vérité ou sur la nécessité d'écouter tour à tour et de soumettre la raison, de la suivre et de la désavouer[2]; sur la vanité des systèmes ou sur leur insuffisance[3]; sur la certitude formidable de la mort ou sur la nature du temps, ses paroles ne sont-elles pas un écho des paroles mêmes de l'évêque d'Hippone? Ou encore, que Pascal soupire après « la Jérusalem céleste, » ou qu'il s'écrie : « Qu'il est beau de voir par les yeux de la foi, Darius et Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode agir, sans le savoir, pour la gloire de l'Évangile[4]! » N'aura-t-il pas dans cette pensée unique condensé tout l'esprit de la *Cité de Dieu?* Et enfin, lorsqu'il considère « toute la suite des hommes pendant le cours de tant de siècles comme un même homme qui subsiste toujours et

1. *Pensées de Pascal*, t. II, p. 79 et suiv.

2. *Ibid.*, *ibid.*, p. 348. « Saint Augustin. La raison ne se soumettrait jamais, si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre. Il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle doit se soumettre. — Deux excès : Exclure la raison, n'admettre que la raison. »

3. *Ibid.*, *ibid.*, p. 86. « Pour les philosophes, 280 souverains biens ! » p. 96. *Le souverain bien.* « *Dispute du souverain bien. Ut sis contentus temetipso et ex te nascentibus bonis.* » Il y a contradiction, car ils conseillent enfin de se tuer. O quelle vie heureuse, dont on se délivre comme de la peste !

4. *Ibid.*, *ibid.*, p. 309.

qui apprend continuellement[1], » n'est-il pas clair que c'est à Augustin qu'il doit l'idée de cet *homme universel?* Ce sont là sans doute comme des lieux communs d'éloquence où auraient pu se rencontrer deux des hommes les plus éloquents qui aient jamais été, mais où l'un se montre évidemment l'inspirateur de l'autre.

Quant à Arnauld, saint Augustin est son tout, presque son Dieu. Il ne parle, il ne dogmatise, il ne dispute, il ne conseille qu'au nom de saint Augustin. Tous ses écrits, jusqu'à ses lettres familières[2], ne sont qu'une sorte d'exégèse des ouvrages de l'évêque d'Hippone.

Aussi, dans la *Logique* ou *Art de penser,* dont Arnauld fut avec Nicole le rédacteur, l'influence augustinienne se traduit-elle par des précisions. La distinction de l'autorité et de la raison; toute la théorie de l'origine des idées; toute la doctrine de la certitude fondée sur la conscience, et de la science rapportée à l'entendement, non aux sens; la distinction de l'idée de la chose et de l'idée du son, c'est-à-dire l'analyse du langage; l'analyse de la sensation, mille autres détails enfin y sont empruntés à saint Augustin. Grâce à Nicole qui corrige le sentiment professé par l'auteur du *Traité des vraies et des fausses idées*, que nous ne voyons pas en Dieu les premiers principes[3]; la *Logique de Port-Royal* est, à d'essentiels égards, vraiment augustinienne.

1. *Pensées*, t. I, p. 98.

2. Cf. *Lettres de Monsieur Antoine Arnauld, docteur en Sorbonne.* Nancy, 1727; 8 vol. in-12.

3. Arnauld attaque la doctrine augustinienne, *De la vue des vérités éternelles en Dieu*, à l'occasion d'une thèse d'Huygens, théologien de Louvain : *De veritate æterna, de sapientia et justitia æterna.*

A cette influence directe de saint Augustin sur la philosophie de Port-Royal, s'ajoute une influence indirecte plus considérable encore.

On sait, en effet, avec quelle faveur furent accueillies par les solitaires des Champs les doctrines cartésiennes, dès leur première apparition. Ce fut même chez eux de l'engouement. Il y eut bien, parmi ces ascétiques personnages, quelques opposants. Ainsi, on ne parvint guère à gagner M. de Sacy à ces *curiosités*. « M. Descartes, disait-il, est à l'égard d'Aristote comme un voleur qui vient tuer un autre voleur et lui enlever ses dépouilles. » Et tout appliqué à l'étude de l'Écriture et de saint Augustin[1], il parlait dans les termes les plus dédaigneux de la physique de Descartes. « Quelle nouvelle idée me donne-t-on de la grandeur de Dieu, disait-il, en me venant dire que le soleil est un amas de rognures, et que les bêtes sont des horloges[2]? » On pourrait aussi rappeler quelques phrases amères de Pascal[3]. Mais c'est à peine si, dans Port-Royal, ces protestations isolées

1. *Mémoires de M. Fontaine*, t. III, p. 73.

2. *Ibid., ibid.*, p. 75 et suiv.

3. « M. Pascal parlait peu de sciences ; cependant, quand l'occasion s'en présentait, il disait son sentiment sur les choses dont on lui parlait. Par exemple, sur la philosophie de M. Descartes, il disait assez ce qu'il pensait ; il était de son sentiment sur l'automate, et n'en était point sur la matière subtile, dont il se moquait fort ; mais il ne pouvait souffrir sa manière d'expliquer la formation de toutes choses, et il disait très-souvent : Je ne puis pardonner à Descartes ; il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui accorder une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu. » *Mémoires de Marg. Périer*. Cf. M. Cousin, *Des Pensées de Pascal ;* 1847, in-8°, p. 40.

rompent, à l'endroit du Cartésianisme, le ton continu de la louange. « Combien, écrit Fontaine, s'éleva-t-il de petites agitations dans ce désert touchant les sciences humaines de la philosophie, et les nouvelles opinions de M. Descartes ! Comme M. Arnauld, dans ses heures de relâche, s'en entretenait avec ses amis plus particuliers, insensiblement cela se répandit partout, et cette solitude, dans les heures d'entretien, ne retentissait plus que de ces discours. Il n'y avait guère de solitaire qui ne parlât d'*automate*. On ne se faisait plus une affaire de battre un chien... Le château de M. le duc de Luynes était la source de toutes ces curiosités, et cette source était inépuisable. On y parlait sans cesse du nouveau système du monde de M. Descartes et on l'admirait[1]. » Ce n'est pas d'ailleurs uniquement de la physique de Descartes que l'on s'occupe à Port-Royal et à Vaumurier : sa métaphysique y est encore, s'il est possible, plus en honneur. Le *Bon Duc*, comme on l'appelle, traduit lui-même les *Méditations* du latin en français, et il serait superflu d'établir que la doctrine de cet ouvrage, comme celle du *Discours de la Méthode*, ont passé tout entières dans les écrits de Port-Royal, par exemple dans la quatrième partie de l'*Art de penser*[2]. Aussi bien, en rédigeant ses objections

1. *Mémoires de M. Fontaine*, t. III, p. 75.

2. « On est obligé de reconnaître que ces réflexions, qu'on appelle nouvelles, parce qu'on ne les voit pas dans les logiques communes, ne sont pas toutes de celui qui a travaillé à cet ouvrage, et qu'il en a imprimé quelques-unes des livres d'un célèbre philosophe de ce siècle, qui a autant de netteté d'esprit qu'on trouve de confusion dans les autres. » *Logique, Premier Discours.*

aux *Méditations*, quel respect Arnauld ne professe-t-il point pour Descartes[1], et quelle estime, de son côté, Descartes ne témoigne-t-il pas pour Arnauld[2]! Et encore, où lire de Descartes un plus magnifique éloge que celui que la plume de Nicole lui a consacré[3]?

Il n'y a pas jusqu'à Pascal qui ne relève de Descartes, en dépit de ses répugnances affectées et de l'originalité de son génie[4].

1. *OEuvres complètes de Descartes*; édit. de M. Cousin, t. III, p. 3. *Lettre de M. Arnauld au R. P. Mersenne.* « Je mets au rang des signalés bienfaits la communication qui m'a été faite par votre moyen des *Méditations* de M. Descartes; mais comme vous en saviez le prix, aussi me l'avez-vous vendu fort chèrement, puisque vous n'avez point voulu me faire participant de cet excellent ouvrage, que je ne me sois premièrement obligé de vous en dire mon sentiment. »

2. *OEuvres complètes de Descartes*, t. VIII, p. 569; *Lettre de Descartes au P. Gibieuf* (1642) : « Bien qu'il n'y ait pas longtemps que M. Arnauld soit docteur, je ne laisse pas d'estimer plus son jugement qu'une moitié de celui des anciens. »

3. « On avait philosophé trois mille ans sur divers principes, et il s'élève dans un coin de la terre un homme qui change toute la face de la philosophie, et qui prétend faire voir que tous ceux qui sont venus avant lui n'ont rien entendu dans les principes de la nature. Et ce ne sont pas seulement de vaines promesses; car il faut avouer que ce nouveau-venu donne plus de lumière sur la connaissance des choses naturelles que tous les autres ensemble n'en avaient donné....... Quel plus grand exemple peut-on avoir de l'esprit humain!... » *De la Faiblesse de l'homme*, chap. VIII.

4. Non-seulement les *Pensées* rappellent souvent les *Méditations*. Mais les *Réflexions sur la géométrie en général* respirent l'esprit d'ordre et de clarté dont le *Discours de la Méthode* avait donné l'exemple et le besoin. Le petit essai sur l'*Art de penser* est un digne commentaire des quatre règles de ce discours. Voyez M. Bordas-Demoulin, *Mélanges philosophiques et religieux*, 1846, in-8°; *Éloge de Pascal.*

Or, comment expliquer la prédilection singulière avec laquelle Messieurs de Port-Royal s'attachèrent aux doctrines cartésiennes et y restèrent fidèles, alors même qu'elles furent le plus vivement combattues[1]? Ce serait une illusion de ne voir dans la faveur dont jouit Descartes parmi les cénobites des Granges que l'influence naturelle d'un prudent novateur sur de grands esprits, ou du moins sur des esprits d'élite. La vérité est que Port-Royal admira et adopta dans Descartes un célèbre et moderne disciple de saint Augustin. Dans le Cartésianisme il crut rencontrer une sorte d'exposition populaire de l'Augustinianisme approprié aux temps nouveaux.

Assurément, pour peu qu'on y regarde, on aperçoit entre saint Augustin et Descartes de nombreuses différences, de plus nombreuses même et de plus graves que n'ont voulu se l'avouer Messieurs de Port-Royal. Le premier, appliquant dans toute sa subtilité la méthode préférée des mystiques, procède par aperçus, par emblèmes, par figures, par antithèses, et ne tient pas moins compte de l'imagination et du sentiment que de la raison. Le second restitue

1. Cf. *OEuvres complètes de Descartes*, t. IX, p. 84; *Lettre de Mersenne à Voétius* (1642). « Demandant dernièrement à l'auteur des *Quatrièmes objections*, qui est estimé un des plus subtils philosophes, et l'un des plus grands théologiens de cette Faculté (Arnauld), s'il n'avait rien à repartir aux réponses qui lui avaient été faites, il me répondit que non, et qu'il se tenait pleinement satisfait; et même qu'il avait enseigné et publiquement soutenu la même philosophie, qui avait été fortement combattue, en pleine assemblée, par un très-grand nombre de savants personnages, mais qu'elle n'avait pu être abattue, ni même ébranlée. »

l'usage du strict procédé rationnel. Celui-là se réfère constamment aux Écritures; celui-ci, malgré ses protestations de respect à l'endroit de la révélation, n'attend rien que du libre examen. Pour l'un, la théologie finit bientôt par être une base; pour l'autre, elle reste toujours une limite. Je n'insiste point sur beaucoup d'autres oppositions manifestes.

D'autre part, néanmoins, entre Descartes et saint Augustin, que de convenances et que d'analogies!

Comme Augustin, c'est dans la conscience que Descartes place le fondement inébranlable de la certitude, et sa polémique contre les Pyrrhoniens ne laisse pas que de rappeler de très-près l'argumentation de l'évêque d'Hippone contre l'Académie.

De plus, quoique la Raison-Dieu que célèbre Augustin soit autre chose que l'innéité cartésienne, comme Augustin pourtant, Descartes se refuse à dériver toutes les idées de l'imagination et des sens, en même temps qu'il s'élève à la notion de Dieu par la conception de l'infini ou du parfait. Enfin, un des principaux titres de gloire de Descartes métaphysicien, n'est-ce pas d'avoir mis au-dessus de toute objection, avec l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme ? Or, ici de même, ce sont les errements d'Augustin qu'il paraît avoir suivis. C'est ce qu'observait un de ses correspondants anonymes. « Ce que vous avez écrit de la distinction qui est entre l'âme et le corps, mandait-il à Descartes, me semble très-clair, très-évident et tout divin, et comme il n'y a rien de plus ancien que la vérité, j'ai eu une singulière satisfaction de voir que presque les mêmes choses avaient été autrefois agitées fort clairement et fort agréablement

par saint Augustin, dans tout le livre X de *la Trinité*, mais principalement au chapitre x [1]. »

Arnauld, de son côté, au début de ses *Objections* contre les *Méditations*, ne manque pas de signaler entre Augustin et Descartes d'assez étroits rapprochements. Il remarque en effet « que dans le livre second du *Libre Arbitre*, chapitre III, Alipius disputant avec Évodius, et voulant prouver qu'il y a un Dieu, « premièrement, dit-il, je vous demande, afin que nous commencions par les choses les plus manifestes, savoir si vous êtes, ou si peut-être vous ne craignez point de vous méprendre en répondant à ma demande, combien qu'à vrai dire si vous n'étiez point, vous ne pourriez jamais être trompé. » Auxquelles paroles, ajoute-t-il, reviennent celles-ci de notre auteur : « Mais il y a un je ne sais quel trompeur très-puissant et très-rusé, qui met toute son industrie à me tromper toujours. Il est donc sans doute que je suis s'il me trompe [2]. »

Mais laissons les côtés secondaires par où Descartes pouvait plaire à Port-Royal en paraissant se rapprocher de saint Augustin.

Ce qui devait toucher particulièrement les disciples du Docteur de la Grâce, n'était-ce pas une philosophie qui proclamait que Dieu a établi toutes vérités, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume [3] ? N'était-ce pas une philosophie, qui par les deux théories de la substance et de la création continuée tendait à abolir l'activité des

1. Descartes, *Œuvres complètes*, t. X, p. 138; Cf. t. VIII, p. 518; Baillet, *La Vie de M. Descartes*, Paris, 1691, 2e partie, p. 536.

2. Descartes, *Œuvres complètes*, t. II, p. 5.

3. Voy. les *Méditations* et les *Réponses aux Objections*.

créatures, pour faire de Dieu l'unique acteur [1] ? N'était-ce pas surtout une philosophie qui, dans les termes les plus explicites, paraissait justifier le sentiment des Jansénistes sur la prédestination? « Il est vrai, écrivait Descartes à la Princesse Palatine, qu'il n'y a que la foi qui nous enseigne ce que c'est que la grâce par laquelle Dieu nous élève à une béatitude surnaturelle ; mais la seule philosophie suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit de l'homme, que Dieu ne veuille et n'ait voulu qu'elle y entrât [2]. » Et encore : « Pour ce qui est du libre arbitre, je confesse qu'en ne pensant qu'à nous-mêmes nous ne pouvons ne pas l'estimer indépendant ; mais lorsque nous pensons à la puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons ne pas croire que toutes choses dépendent de lui, et par conséquent que notre libre arbitre n'en est pas exempt [3]. » — « Avant que Dieu nous ait envoyés en ce monde, il a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté ; c'est lui-même qui les a mises en nous ; c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels et tels objets se présentassent à nos sens à tel et tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose, et il l'a ainsi voulu ; mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre [4]. »

1. Descartes, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 109 ; Cf. le P. Boursier, *De l'action de Dieu sur les créatures*. L'auteur montre dans cet ouvrage la conformité des sentiments de Descartes et de Malebranche avec la doctrine de la grâce efficace.

2. Descartes, *Œuvres complètes*, t. IX, p. 246.

3. *Ibid.*, *ibid.*, p. 368.

4. *Ibid.*, *ibid.*, p. 374.

Ce n'est pas que Descartes se démêle aisément dans ces matières de théologie, qu'aussi bien il a toujours redoutées [1], et que sur le chapitre de la grâce notamment il donne pleine satisfaction aux purs Augustiniens tels qu'Arnauld. « Je trouve bien étrange, écrivait Arnauld en 1669, que ce bon religieux (le P. Des Gabets) prenne M. Descartes pour un homme fort éclairé dans les choses de la religion, au lieu que ses lettres sont pleines de Pélagianisme, et que hors les points dont il s'était persuadé par sa philosophie, comme est l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, tout ce qu'on peut dire de lui de plus avantageux, est qu'il a toujours paru soumis à l'Église [2]. »

Propagées, développées, de son vivant, par ses adversaires, de telles assertions ne trouvaient point Descartes indifférent. Elles lui allaient au cœur et il s'indignait qu'on tâchât à le séparer des disciples soumis de la grâce. « J'ai cherché dans saint Augustin, écrivait-il en 1642 à Mersenne, les passages que vous m'aviez mandés sur le psaume quatorzième, mais je ne les ai su trouver, ni rien de lui sur ce psaume. J'y ai aussi cherché les erreurs de Pélagius, pour savoir sur quoi se peuvent fonder ceux qui disent que je suis de son opinion, laquelle j'avais ignorée jusqu'à présent ; mais j'admire que ceux qui ont envie de médire s'avisent d'en chercher des prétextes si peu véritables et si tirés

1. « M. Descartes, écrivait Bossuet à M. Pastel, a toujours craint d'être noté par l'Église ; et on lui voit prendre sur cela des précautions dont quelques-unes allaient jusqu'à l'excès (1701). » *OEuvres complètes*, t. XXIII, p. 442.

2. *Lettres*, t. II, p. 381.

par les cheveux. Pélagius a dit qu'on pouvait faire de bonnes œuvres et mériter la vie éternelle sans la grâce, ce qui a été condamné de l'Église; et moi je dis qu'on peut connaître par la raison naturelle que Dieu existe, mais je ne dis pas pour cela que cette connaissance naturelle mérite de soi, et sans la grâce, la gloire surnaturelle que nous attendons dans le ciel : car au contraire, il est évident que cette gloire étant surnaturelle, il faut des forces plus que naturelles pour la mériter. Et je n'ai rien dit touchant la connaissance de Dieu que tous les théologiens ne disent aussi; mais il faut remarquer que ce qui se connaît par raison naturelle, comme qu'il est tout bon, tout-puissant, tout véritable, etc., peut bien servir à préparer les infidèles à recevoir la foi, mais non pas suffire pour leur faire gagner le ciel; car pour cela il faut croire en Jésus-Christ, et aux choses révélées, ce qui dépend de la grâce [1]. »

Et déjà en 1637, il écrivait à un ami du P. Mersenne : « Vous rejetez ce que j'ai dit qu'il suffit de bien juger pour bien faire (*Disc. de la Méthode*)... Le bien faire dont je parle ne se peut entendre en termes de théologie, où il est parlé de la grâce, mais seulement de philosophie morale et naturelle, où cette grâce n'est point considérée, en sorte qu'on ne me peut accuser pour cela de l'erreur des Pélagiens, non plus que si je disais qu'il ne faut qu'avoir du bon sens pour être honnête homme [2]. »

Telles sont, envers la doctrine augustinienne, les soumissions du très-précautionné philosophe. Le P. Mer-

1. Descartes, *Œuvres complètes*, t. VIII, p. 611 (1642).
2. *Ibid.*, *ibid.*, t. VI, p. 310.

senne ne pourra même venir à bout de lui faire lire Jansénius, ni les thèses de Louvain[1], et tout environné d'Arminiens et de Gomaristes, il ne laissera jamais échapper, touchant la grâce, autre chose qu'une petite parenthèse, où il marque que « Dieu ne refuse la grâce à personne, encore qu'elle ne soit pas efficace en tous[2]. »

En somme donc, nonobstant tout ce qui l'en sépare, le Cartésianisme offre, de fait et d'intention, d'étroites affinités avec l'Augustinianisme, et ces affinités sont revendiquées par les Cartésiens eux-mêmes, comme autant de titres de gloire. « Si M. Descartes continue comme il a commencé, écrivait Mersenne à Voët (1642), il me semble déjà que je puis faire voir qu'il n'avance rien qui ne s'accorde avec Platon et Aristote, pourvu qu'ils soient bien entendus, et à quoi cet aigle des docteurs, saint Augustin, ne pût souscrire; *en sorte que plus un homme sera savant dans la doctrine de saint Augustin, et plus sera-t-il disposé à embrasser la philosophie de M. Descartes*[3]. »

Le sentiment de Mersenne est le sentiment même de Port-Royal.

Enfin, d'une manière générale, c'est saint Augustin qui accrédite le Cartésianisme parmi les théologiens. Car il leur semble autoriser notamment l'explication de la philosophie nouvelle relativement à l'Eucharistie. « Celui des Pères de l'Église, écrit Malebranche répondant à de La Ville, qui a le plus contribué à lever l'ob-

1. Baillet, *La Vie de M. Descartes*, 2e partie, p. 517.
2. *Ibid.*, *ibid.*
3. Descartes, *Œuvres complètes*, t. IX, p. 85.

stacle du côté de l'Eucharistie, et à rendre les théologiens sectateurs de M. Descartes, a été saint Augustin, qui avance en cent endroits comme incontestable le principe de notre philosophe, par lequel il fait consister l'essence de la matière dans l'étendue. Il parle toujours conformément à l'idée du corps qu'ont les Cartésiens et jamais selon l'idée qu'en a M. de La Ville et les nouveaux Aristotéliciens [1]. »

Est-ce à dire que Descartes procède uniquement de saint Augustin ?

Les détracteurs du philosophe français n'ont pas hésité à prétendre que l'évêque d'Hippone était un des personnages auxquels il avait, en le dissimulant, emprunté le meilleur de ses pensées. C'est un des mille griefs qu'articule Huet, avec une vivacité injurieuse, dans sa *Censura Philosophiæ Cartesianæ.*

« *Hoc primum a dubitatione sumtum philosophandi initium causasque dubitandi, ab Academicis et Scepticis jam ante excogitata esse pervulgatum est... Dubitationem hanc, an simus, proponit et solvit Augustinus... Fundamentum istud doctrinæ suæ* « *Ego cogito, ergo sum ;* » *admonitus a Mersenno Cartesius agnovit esse Augustini, cujus hæc verba sunt :* « *Mihi, esse me, idque nosse et amare, certissimum est. Nulla in*

1. *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes;* Amsterdam, 1684, p. 122. *Réponse de M... à une lettre de ses amis touchant un livre qui a pour titre : Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés du corps opposés à la doctrine de l'Eglise, et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie*, par Louis de la Ville (le P. Le Valois). Cf. *La Vie de M. Descartes*, 2e partie, p. 522.

his verbis Academicorum argumenta formido, dicentium, Quid si falleris? Si enim fallor, sum : nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor.» Quo argumento usus quoque est aliis locis..... Ex me jam supra audistis præcepta veri cognoscendi proposita ab eo in dissertatione de methodo, communia esse disciplinarum omnium... Primum quidem illorum manifesto petitum est ex Augustini libris contra Academicos... Quæ ad demonstrandam naturam humanæ mentis et existentiam Dei attulit, in aliis fundis nata reperimus, et vix quicquam super his novi proferri posse palam ipse declarat : ac merito sane; extant siquidem in libro Augustini de Trinitate probationes illæ, quibus animam a corpore distinctam esse demonstravit... Sectabatur et Augustinum Cartesius, cum dixit mentem eamdem nostram per se ipsam res illas corpore carentes, seque adeo cognoscere..... Augustinum rursus ac Thomam, cum præter eam memoriam, quæ per instrumenta corporis exercetur, aliam in nobis ponit, quæ tota ad animum pertineat : item Augustinum; sed male, ut videtur, intellectum, cum dixit animum sentire, non corpus..... Paradoxum illud, quo doctrinam suam de corporis natura, recepto inter Catholicos dogmati de sancto Eucharistiæ sacramento adversariam defendere tentavit; efficere nempe Deum posse, ut res sine natura sua constent, ut sint simul et non sint, ut fiant quamvis fieri non possint; hoc, inquam, paradoxum sumpsit ex quibusdam Augustini, et fortasse etiam Ambrosii, locis male lectis et intellectis; quibus traditur Deum mutare posse naturas rerum et ea etiam

facere, quæ fieri non possunt, et rei cujusque naturam esse voluntatem Dei. Nec enim, cum de naturis rerum ageret Augustinus, significavit rerum essentias quæ immutabiles sunt; nec ea simul esse posse docuit, quæ pugnant inter se, et, ut vulgo loquuntur, implicant contradictionem; sed ad naturæ tantum vires attendit, quas voluntati Dei subjectas esse merito censuit; cum cæteroquin diserte pronuntiet, multa non posse Deum, etsi omnipotens est; et ideo omnipotentem esse, quia ista non potest[1]. »

Ainsi, à en croire Huet, c'est de saint Augustin que Descartes aurait immédiatement tiré nombre de principes essentiels de sa philosophie.

Qu'y a-t-il de vrai, qu'y a-t-il de faux dans cette quasi accusation de plagiat?

Descartes, nous l'avouons, cite très-peu, et nous ne nierons pas non plus qu'il ne mette une certaine affectation à taire ses lectures. Toutefois, n'est-ce point céder au parti pris et changer gratuitement en imitations et en emprunts des coïncidences, que de rapporter le Cartésianisme à l'Augustinianisme comme à sa source. Sans doute, Descartes a implicitement connu saint Augustin par saint Thomas, qui, avec la Bible, était constamment entre ses mains[2]. Mais on ne voit point qu'à aucune époque il l'ait directement ni intimement pratiqué. Qu'on parcoure tous ses ouvrages : hormis sa correspondance, nulle part il n'y prononce le nom d'Augustin. Il faut même qu'on appelle son attention sur

1. *Censura*, *editio quarta: Parisiis*, 1694, p. 244 et sq.

2. Baillet, *La Vie de M. Descartes*, liv. VII, chap. XII.

les rapports que ses propres doctrines présentent avec celles de l'évêque d'Hippone, pour qu'il songe à s'en autoriser. Encore lui est-ce une surprise, et il s'en félicite comme d'une rencontre heureuse.

« Vous m'avez obligé, écrit-il en 1640, à un de ses amis, de m'avertir du passage de saint Augustin, auquel mon *Je pense*, *donc je suis*, a quelque rapport; je l'ai été lire aujourd'hui en la bibliothèque de cette ville, et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité; en ce que nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être et cette science qui est en nous; au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce *moi* qui pense est une *substance immatérielle*, et qui n'a rien de corporel, qui sont deux choses fort différentes; et c'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber de la plume de qui que ce soit; mais je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché de regabeler sur ce principe[1]. » Ailleurs, Arnauld vient-il à noter comme « digne de remarque, que M. Descartes établisse pour fondement et premier principe de toute sa philosophie ce qu'avant lui saint Augustin, homme de très-grand esprit et d'une singulière doctrine non-seulement en matière de théologie, mais aussi en ce qui concerne l'humaine philosophie, avait pris pour la base et le

1. Descartes, *OEuvres complètes*, t. VIII, p. 421.

soutien de la sienne[1] ? » Descartes se contentera de répondre à Mersenne : « Je ne m'arrêterai point ici à remercier l'examinateur dont vous m'avez envoyé les remarques, du secours qu'il m'a donné en me fortifiant de l'autorité de saint Augustin, et de ce qu'il a proposé mes raisons de telle sorte qu'il semblait avoir peur que les autres ne les trouvassent pas assez fortes et convaincantes[2]. » Rapportons un dernier passage. Un père Jésuite ayant signalé à Descartes quelques endroits de saint Augustin qui pouvaient confirmer ses opinions, et plusieurs de ses amis lui ayant rendu de semblables services, il leur témoigne sa joie d'apprendre « que ses pensées s'accordent avec celles d'un si saint et si excellent personnage. Car, dit-il au père Jésuite, je ne suis point de l'humeur de ceux qui désirent que leurs opinions paraissent nouvelles : au contraire, j'accommode les miennes à celles des autres, autant que la vérité me le permet[3]. »

Par conséquent, que conclure?

1° Messieurs de Port-Royal, en particulier, et généralement les théologiens de leur nuance, attachés à saint Augustin, accueillirent avec empressement une philosophie, dont les principes paraissaient s'accorder avec ceux de l'évêque d'Hippone. Descartes évidemment ruinait

1. Descartes, *Œuvres complètes*, t. II, p. 5.

2. *Ibid., ibid.*, t. II, p. 38 ; t. VIII, p. 409, 505-506, *Lettre au P. Mersenne* (1640). « Je verrai S. Anselme à la première occasion ; vous m'aviez ci-devant averti d'un passage de S. Augustin touchant mon *Je pense, donc je suis*, que vous m'avez, ce me semble, redemandé depuis ; il est au livre onzième *De Civitate Dei*, chap. XXVI. »

3. Baillet, *La Vie de M. Descartes*, 2e partie, p. 536.

l'empire d'Aristote. Mais pouvait-on rejeter le joug d'Aristote, sans restaurer du même coup l'autorité de Platon ? Et remettre Platon en honneur, n'était-ce point tout à la fois glorifier saint Augustin? Ajoutez les raisons théologiques qui furent pour les Port-Royalistes décisives et qui les amenèrent à exagérer les rapports de Descartes et de saint Augustin. Ce fut, de leur part, affaire d'instinctive tactique. Le Cartésianisme leur sembla bon conducteur de la doctrine de la grâce. Richard Simon l'écrivait avec raison : « Les gens de Port-Royal qui sont en toutes choses les antipodes des Jésuites, ont pris aussi fortement le parti de Descartes... Et en effet, cette philosophie s'accommode bien mieux avec leurs bons sentiments que celle de l'École[1]. »

2° Descartes, dont l'éducation avait été surtout péripatéticienne et qui, certainement, ne connaissait guère les écrits d'Augustin, ne fut pas, au commencement, peu surpris de la communauté que ses amis ou ses adversaires crurent découvrir entre ses opinions et celles de l'auteur de la *Cité de Dieu*. On dirait même qu'il se sentit secrètement blessé dans sa passion dominante d'originalité. Mais à la réflexion, il en prit son parti et s'efforça de tourner ce rapprochement à son avantage. Repoussé par les Jésuites, qui avaient décliné ses avances, il jugea prudemment que l'appui de deux Compagnies puissantes, Port-Royal et l'Oratoire, où abondaient les disciples de saint Augustin, ne serait point indifférent à la propagation de ses théories. Il se laissa

1. *Bibliothèque critique attribuée à Richard Simon*, 4 vol. in-12; Bâle, 1709; IV vol., lettre XII.

donc enrôler de bonne grâce au nombre sinon des Jansénistes, du moins des Augustiniens[1]. En un mot, outre la sincère admiration qu'il pouvait éprouver pour le plus philosophe des Pères, et sans parler des traditions augustiniennes, dont, même à son insu, il s'était pénétré par saint Thomas, il jugea que l'Augustinianisme lui serait un précieux abri contre les attaques dont l'assaillaient de toutes parts de prétendus défenseurs de l'orthodoxie.

Et en effet, il est permis de l'assurer avec une entière exactitude ; si Descartes s'est plutôt rencontré avec Augustin qu'il ne procède de lui, c'est pourtant à la faveur des doctrines augustiniennes que s'est développé le Cartésianisme. Car c'est sur le terrain de l'Augustinianisme que se placent, comme s'ils s'étaient donné le mot, les contradicteurs de Descartes et ses partisans ; les uns lui reprochant d'être en désaccord avec l'évêque d'Hippone[2], les autres le tenant pour justifié, du moment qu'ils parviennent à retrouver l'équivalent de ses doctrines dans des textes de saint Augustin.

1. Cf. *Voyage du Monde de Descartes*; Paris, 1690, p. 284-287. « Il s'était formé, vers ce temps-là, en France, un parti tout-à-fait opposé aux Jésuites, composé de ceux qui se disaient disciples de saint Augustin, et qui étaient sectateurs zélés de M. Jansénius, évêque d'Ypres..... M. Arnauld, tout jeune docteur qu'il était, s'y faisait déjà valoir d'une manière extraordinaire..... Je (Descartes) m'assurai donc de lui... Il fit si bien, que dès lors, on vit peu de Jansénistes philosophes qui ne fussent Cartésiens. Ce furent même ces messieurs qui mirent la philosophie à la mode parmi les dames. » On ne saurait nier qu'il n'y ait du vrai dans cette méchante diatribe du P. Daniel.

2. De La Ville, *Sentiments de M. Descartes, etc.*; Paris, 1680; *Examen de la philosophie de M. Descartes*, p. 168.

Rohault, par exemple, De la Forge, Clerselier, Clauberg, Régis, n'ont pas, à l'endroit de leur maître, d'autre base de discussion ou d'apologie.

« Il me suffit de dire, écrit Rohault, défendant la définition cartésienne de la matière contre les susceptibilités de quelques théologiens, il me suffit de dire que je conçois la matière des choses naturelles, comme une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, ainsi que saint Augustin la définit en plusieurs endroits[1]. »

De la Forge, en tête de son *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions, et de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes*[2], rédige une préface tout exprès pour faire voir *la conformité de la doctrine de saint Augustin avec les sentiments de monsieur Descartes, touchant la nature de l'âme.* « Il ne faudrait pas faire une préface, ajoute-t-il d'ailleurs, après des citations multipliées d'Augustin, mais des livres entiers, si l'on voulait rapporter tous les passages qui se trouvent dans les œuvres de saint Augustin conformes au sentiment de M. Descartes, soit au sujet de l'âme, soit touchant la machine de son corps[3]. »

Écoutons, à son tour, Clerselier dans sa préface au *Traité de l'Homme* de René Descartes[4]. « Après avoir employé ce que le bon sens m'aura pu fournir de raison, écrit-il, je me servirai de l'autorité de saint Augustin, lequel semble avoir fourni à M. Descartes toute

1. *Entretiens sur la Philosophie*; Paris, 1671, p. 17.
2. Amsterdam, Wolfgang.
3. Préface.
4. *Avec les remarques de Louis De la Forge*; Paris, 1729.

la matière de ses raisonnements touchant ce qui regarde notre âme, et peut-être cela fera que plusieurs seront plus disposés à écouter ce que dicte la vraie raison, quand ils la verront sortir de la bouche de ce grand homme[1]. »

Clauberg, de son côté, ne manquera pas d'invoquer l'autorité d'Augustin dans ses *Exercitationes Centum De Cognitione Dei et nostri, quatenus naturali rationis lumine secundum veram philosophiam potest comparari*[2].

Enfin, si nous en venons au plus intrépide disciple de Descartes, au guerroyant Sylvain Régis, nous le verrons se prévaloir, à chaque instant, du sentiment de saint Augustin, soit qu'il réponde à la *Censure de la Philosophie Cartésienne*, par Huet[3], soit qu'il réfute les *Réflexions critiques* de Du Hamel, sur son propre système[4]. Dans son *Cours entier de philosophie*, il ne manque pas non plus d'abriter son exposition derrière les opinions de l'évêque d'Hippone, et rédige tout un chapitre afin d'établir *la conformité des sentiments de saint Augustin avec les siens, touchant la nature de l'esprit et de l'âme*[5]. On doit même observer qu'il devient bientôt d'un invariable usage dans l'enseignement Cartésien de citer saint Augustin, à peu près comme naguère on ne pouvait se dispenser de citer Aristote.

1. Clerselier, Préface, p. 39 ; Cf. p. 55.

2. *Duisburgi ad Rhenum*, 1656, notamment *Exercitationes*, II, V, LXVI.

3. Paris, 1691, p. 216, 222.

4. Paris, 1692, p. 74.

5. Amsterdam, 1691 ; 3 vol. in-4°.

Cette habitude d'école, se perpétuant jusqu'à la fin du dix-septième siècle, se retrouve encore dans les *Institutions philosophiques* du Cartésien Pourchot[1].

Ainsi, phénomène singulier! la nouvelle philosophie, dont l'essentiel caractère était le dédain de l'autorité ne parvenait à s'accréditer que sous le couvert de l'autorité! Le Cartésianisme ne rompait en visière au Péripatétisme qu'en se recommandant de l'Augustinianisme! Cédant en quelque manière à ce qui est une loi de l'histoire, parce que c'est une loi de l'esprit humain et l'alternative indéclinable des tendances qui le sollicitent, les intelligences pensantes ne repoussaient l'empire d'Aristote que pour revenir se placer sous l'empire d'Augustin, c'est-à-dire de Platon christianisé.

Effectivement, si saint Augustin servit très-utilement d'introducteur à Descartes pendant le dix-septième siècle, Descartes, de son côté, ne contribua pas peu à raviver, à la même époque, l'autorité de saint Augustin. Les disciples immédiats de Descartes, on dirait presque ses sectateurs, ne citaient guère Augustin qu'en vue de leur maître et sans avoir des doctrines de l'évêque d'Hippone une connaissance approfondie. Les Cartésiens illustres, les pairs de Descartes, tout en s'attachant aux principes du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*, citeront saint Augustin pour lui-même et rapporteront à ce sublime et touchant penseur la meilleure part de leurs conceptions.

Au nombre de ces hommes rares, qui, sans rien perdre sans doute de l'originalité de leur génie, subirent la

1. Paris, 1716-1717.

double influence de Descartes et d'Augustin, se place en première ligne le P. Malebranche. Mais indiquer ce que l'auteur de la *Recherche* doit à l'évêque d'Hippone, ce n'est rien moins que rappeler l'influence philosophique de saint Augustin à l'Oratoire, et, par contre-coup, dans la plupart des congrégations au dix-septième siècle.

Jamais peut-être institut religieux ne réfléchit plus complétement que l'Oratoire de Jésus l'esprit de son fondateur. Homme né pour le cloître beaucoup plus que pour les grandes affaires auxquelles on le mêla trop souvent ; d'une piété angélique, d'une érudition faible ou médiocre, mais d'une intelligence solide, Pierre de Bérulle fut, on ne l'ignore pas, le promoteur de Descartes, « qui le considérait, après Dieu, comme l'auteur de ses desseins[1]. » Or, rien n'égalait la vénération que Bérulle avait pour saint Augustin. « Il aimait à nourrir son esprit et à échauffer son cœur par une lecture assidue de ce grand docteur. C'est dans cette étude qu'après celle des livres sacrés, il avait puisé la meilleure partie de ses lumières. Il le mettait au-dessus de tous les autres Pères, pour son esprit et pour sa doctrine, et il l'honorait singulièrement, comme le défenseur de la grâce de Jésus-Christ, comme le protecteur, s'il faut ainsi le dire, de Dieu contre l'homme. Il voulait même que cette dévotion passât jusqu'à ses disciples[2]. » Cependant, « cette prédilection pour saint Augustin se

1. Baillet, *La Vie de M. Descartes*, liv. II, chap. XIV.

2. Tabaraud, *Histoire de Pierre de Bérulle, etc.*; 1817, 2 vol. in-8°, t. II, p. 181. Voy. aussi mon livre intitulé : *Le Cardinal de Bérulle, sa vie, ses écrits, son temps*; 1856, in-12.

confondait, chez lui, avec celle qu'il avait pour saint Thomas[1]. » Ajoutez enfin un mysticisme naturel, que dut nécessairement accroître chez le restaurateur du Carmel en France son commerce avec les filles de sainte Thérèse, et qui finit par s'épancher dans le *Discours de l'État et des Grandeurs de Jésus*[2].

De là, le génie de l'Oratoire, Cartésien tout ensemble et Augustinien, c'est-à-dire Platonicien.

Sans entreprendre de décrire, ce qui n'est point de notre sujet, l'influence de Descartes à l'Oratoire, marquons-y particulièrement l'influence de saint Augustin.

Cette influence y fut très-sensible dès l'origine. Et déjà, c'était à la sollicitation du P. de Bérulle que le P. Gibieuf avait composé son traité *de Libertate Dei et Creaturæ*, dont toute la doctrine est tirée des ouvrages de saint Augustin[3]. Bérulle mort, l'influence Augustinienne, avant d'incliner décidément vers Descartes les Pères de l'Oratoire, commença, en les arrachant au culte exclusif d'Aristote, par les amener au Platonisme. C'est ainsi qu'en 1665 le P. Fournenc, publiant un cours complet de philosophie, annonçait qu'il voulait unir avec l'esprit de Platon et les doctrines des Pères de l'Église la vraie philosophie d'Aristote. En général, Fournenc, dans son ouvrage, sacrifiait même Descartes à Platon. Mais bientôt le crédit de Descartes devint prépondérant. Dès lors Augustin, qui resta d'ailleurs, l'autorité souveraine de l'Oratoire, ne fut

1. Tabaraud. Ouvrage cité, t. II, p. 184.
2. *OEuvres complètes du P. de Bérulle*; 1856, in-fol., p. 111.
3. Tabaraud. Ouvrage cité, t. II, p. 180.

guère séparé de Descartes; et si parfois on rappela sa doctrine uniquement pour cette doctrine même, on la mit d'ordinaire au service du Cartésianisme naissant. C'est ce que fit, par exemple, dans son *Commentaire ou Remarques sur la méthode de René Descartes*, le P. Poisson[1]. « Saint Augustin, écrit Poisson, parle quelquefois d'une manière qu'il semble ou qu'il ait emprunté ses paroles de M. Descartes, ou M. Descartes de lui-même[2]. » Nommons surtout celui qui paraît avoir, le premier, introduit le Cartésianisme dans l'enseignement philosophique de l'Oratoire, le P. André Martin. Partisan décidé de Descartes, le pieux professeur ne s'en laissa point détacher par les dégoûts qu'on lui suscita[3]. Opposant à la violence un innocent artifice, qui ne devait cependant le préserver du reproche de Cartésianisme que pour soulever contre lui l'accusation de Jansénisme[4], il forma le dessein de rédiger une *Philosophie Chrétienne* dont il aurait emprunté les matériaux aux auteurs ecclésiastiques et aux plus éclairés d'entre les profanes. Ce projet ne reçut point une complète exécution. Les premiers volumes. et les seuls qu'il crut devoir publier en 1667, sous le pseudonyme d'Ambrosius Victor[5], ne comprirent que des textes de saint Augustin. Quant au plan d'après lequel il disposa toutes ses citations,

1. Vandosme, 1670, notamment p. 63, 109, 129, 161.

2. *Ibid.*, p. 164.

3. L'Université d'Angers s'étant soulevée contre lui, le P. Martin reçut l'injonction de se conformer à Aristote dans son cours de physique.

4. Le P. Martin fut suspendu de la chaire de philosophie de Saumur, où il avait été appelé en dernier lieu.

5. Voy. ci-dessus la Préface. Parmi les ouvrages que le P. André Martin avait déjà publiés, il faut citer : *Philosophia moralis christiana*

n'ajoutant du sien que les liaisons indispensables, il est manifestement tout Cartésien. De la sorte, Descartes et saint Augustin prirent définitive possession de l'Oratoire.

Ce fut dans un tel milieu, au sein de cette Académie chrétienne qui s'appela Saint-Magloire et sous la direction immédiate du P. André Martin lui-même, que se développèrent les aptitudes métaphysiques de Malebranche. On sait quelle révélation devint pour lui la lecture du *Traité de l'Homme* par Descartes. Or, comment, d'autre part, ce beau génie, ce naturel tout Platonicien, n'eût-il point accepté avec avidité les influences de l'évêque d'Hippone? L'éclat de l'imagination, la finesse, le bel esprit, le cœur, mille sympathies l'attiraient vers saint Augustin. C'est pourquoi, après l'auteur du *Discours de la Méthode*, il n'eut pas d'autre maître.

Sans prétendre relever ici ni discuter tous les emprunts que Malebranche a faits à saint Augustin, ce qui ne serait rien moins qu'examiner à fond la doctrine de l'illustre méditatif, notons les points principaux par où sa philosophie procède des théories augustiniennes, quoique là même encore se puissent constater des éléments cartésiens.

1° C'est de saint Augustin, avant tous autres, que Malebranche a reçu l'inspiration générale qui anime tous ses discours et qui fait du retour et de l'union de l'âme à Dieu le thème de toutes ses recherches. « L'esprit de l'homme, écrit Malebranche, se trouve par sa nature situé entre son créateur et les créatures corpo-

seu de rectitudine et pravitate actuum humanorum, de libero arbitrio et consensu divino, juxta principia sanctorum Augustini et Thomæ, Andegavi, 1652, in-16 et in-12.

relles ; car, selon saint Augustin, il n'y a rien au-dessus de lui que Dieu, ni rien au-dessous que des corps. Mais comme la grande élévation où il est au-dessus de toutes les choses matérielles n'empêche pas qu'il ne leur soit uni, et qu'il ne dépende même en quelque façon de quelque portion de la matière, aussi la distance infinie qui se trouve entre l'Être souverain et l'esprit de l'homme n'empêche pas qu'il ne lui soit uni immédiatement et d'une manière très-intime. Cette dernière union l'élève au-dessus de toutes choses. C'est par elle qu'il reçoit sa vie, sa lumière, et toute sa félicité ; et saint Augustin nous parle, en mille endroits de ses ouvrages, de cette union, comme de celle qui est la plus naturelle et la plus essentielle à l'esprit. Au contraire, l'union de l'esprit avec le corps abaisse l'homme infiniment; et c'est aujourd'hui la principale cause de toutes ses erreurs et de toutes ses misères [1]. » Tout Malebranche est dans ces paroles. De là, le dédain qu'il témoigne avec saint Augustin, pour toutes les sciences qui ne se proposent pas la connaissance de l'homme comme objet [2].

2° En somme, c'est de saint Augustin que Malebranche déclare avoir emprunté sa théorie capitale de la vision en Dieu. « Je reconnais et je proteste, écrit-il, que c'est à saint Augustin que je dois le sentiment que j'ai avancé sur la nature des idées... Je soutiens, continue-t-il, que suivant les principes de saint Augustin, on est obligé de dire que c'est en Dieu qu'on voit les corps [3]. »

1. *Œuvres complètes de Malebranche*; Paris, 1837, t. I, p. XIX, Préface. *De la Recherche de la Vérité.*

2. Cf. *De Genesi ad Litteram*, lib. II, cap. IX.

3. Malebranche, t. I, p. XX, Préface, *De la Recherche de la Vérité.*

Les passages qu'on pourrait citer à l'appui de cette double assertion sont innombrables[1].

3° Malebranche, par conséquent, célèbre avec Augustin « la lumière de la vérité qui éclaire tout le monde ; la voix de la nature, qui ne parle ni grec, ni scythe, ni barbare[2]. » Pour lui comme pour l'évêque d'Hippone, la vérité est absolue ; elle est Dieu lui-même. « La vérité est increée, immuable, immense, éternelle, au-dessus de toutes choses... Il n'y a rien qui puisse avoir ces perfections que Dieu : donc la vérité est Dieu. Nous voyons de ces vérités immuables et éternelles : donc nous voyons Dieu. Ce sont là les raisons de saint Augustin, les nôtres en sont un peu différentes. Selon notre sentiment, nous voyons Dieu, lorsque nous voyons des vérités éternelles, non que ces vérités soient Dieu, mais parce que les idées dont ces vérités dépendent sont en Dieu : peut-être même que saint Augustin l'a entendu ainsi. » Malebranche ne cesse donc d'invoquer, à l'exemple d'Augustin, le Verbe éternel, raison universelle des esprits. Et, sans parler de la *Recherche*, ses *Méditations chrétiennes* sont-elles autre chose qu'une reproduction des *Soliloques ?*

4° Il suit de là, en outre, que Malebranche entend comme Augustin la connaissance que nous avons de Dieu. « Saint Augustin, écrit-il, passe encore plus avant que saint Grégoire son fidèle disciple. Car, quoiqu'il de-

1. Rapprochez notamment Malebranche, t. I, p. 110, 111, *De la Recherche de la Vérité*, liv. III, 2e partie, chap. VI ; et S. Augustin, *De Genesi ad Litteram*, lib. XII, cap. VI, VII, XXXI.

2. Malebranche, t. I, p. 111, *De la Recherche de la Vérité*, liv. III, 2e partie, chap. VI.

meure d'accord qu'on ne connaît présentement Dieu que d'une manière fort imparfaite, il assure cependant en plusieurs endroits que Dieu nous est plus connu que les choses que nous nous imaginons le mieux connaître... Je n'apporte pas d'autres preuves du sentiment de saint Augustin. Si l'on en souhaite, l'on en trouvera de toutes sortes dans la savante collection qu'en a faite *Ambroise Victor*, dans le second volume de sa *Philosophie Chrétienne*[1]. » La théodicée de Malebranche est tout augustinienne.

5° Malebranche a recours à l'autorité d'Augustin non moins qu'à celle de Descartes, afin d'établir la distinction de l'âme et du corps. « Si ce que je viens de dire ne suffit pas pour faire sentir la différence de l'âme et du corps, on peut, conclut-il, lire et méditer quelques endroits de saint Augustin, comme le dixième chapitre du dixième livre de la *Trinité*, les quatrième et quatorzième chapitres du Livre de la *Quantité de l'Ame* ou les *Méditations* de M. Descartes[2]. » Il n'y a pas jusqu'à son opinion toute cartésienne sur l'âme des bêtes qu'il ne cherche à accommoder au sentiment d'Augustin. « Il est certain que saint Augustin a toujours parlé des bêtes comme si elles avaient une âme... Cependant je crois qu'il est plus raisonnable de se servir de l'autorité de saint Augustin, pour prouver que les bêtes n'ont point d'âme que pour prouver qu'elles en ont ; car des

1. Malebranche, t. I, p. 333, *De la Recherche de la Vérité*. Cf. *Conversations chrétiennes*; *Onzième éclaircissement*.

2. *Id.*, t. I, p. 25, *De la Recherche de la Vérité*, liv. I, chap. x.

principes qu'il a soigneusement examinés et fortement établis, il suit manifestement qu'elles n'en ont point, ainsi que le fait voir *Ambroise Victor*, dans son sixième volume de la *Philosophie Chrétienne*[1]. »

6° Malebranche qui s'est approprié les développements d'Augustin sur la mémoire, l'imagination et les passions, renvoie expressément, en cette matière, au dixième livre des *Confessions*[2].

7° La fréquentation des écrits du Docteur de la Grâce a certainement confirmé Malebranche dans ses vues sur la liberté, lesquelles, par la double théorie des causes occasionnelles et de la prémotion physique, l'éloignent si fort de l'activité véritable[3]; quelque peine qu'il se soit donnée plus tard pour défendre le libre arbitre contre Boursier et quelques difficultés qu'on lui ait faites sur sa manière semi-pélagienne d'entendre la grâce[4].

8° Dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, Malebranche déterminant d'après Augustin en quel sens l'amour de Dieu doit être désintéressé, combat avec

1. Malebranche, t. I, p. 358, *De la Recherche de la Vérité; Quinzième éclaircissement*. Cf. *Ibid.*, p. 244, *De la Recherche de la Vérité*, liv. VI, 2e partie, chap. VII.

2. *Id.*, *ibid.*, p. 51, *De la Recherche de la Vérité*, liv. II, 1re part., chap. V.

3. *Id.*, *ibid.*, p. 292, 298, *Premier et deuxième éclaircissements sur la Recherche de la Vérité*, t. II, p. 388, *Réflexions sur la Prémotion physique.*

4. Cf. *Œuvres philosophiques de Fénelon*; Paris, 1843, p. 348, *Réfutation du système du P. Malebranche*; et Malebranche, t. II, p. 296, *Traité de la Nature et de la Grâce*. « L'auteur est bien persuadé que l'on a déjà fait voir que ses sentiments sur l'efficace de la grâce sont conformes à ceux de S. Augustin. »

l'évêque d'Hippone la chimère du pur amour. « C'est un grand égarement d'opposer l'amour de nous-mêmes à l'amour divin, quand celui-là est bien réglé. Car, qu'est-ce que s'aimer soi-même comme il faut ? C'est aimer Dieu. Et qu'est-ce qu'aimer Dieu ? C'est s'aimer soi-même comme il faut... Je croirais que ce discours équitablement interprété, écrit-il au Père F. Lami, ne devrait soulever personne, si vous ne le condamniez pas hautement. Car il me semble que j'ai lu tout cela dans saint Augustin ; et si vous le souhaitez, je vous le ferai voir [1]. »

9° Enfin, c'est à l'évêque d'Hippone que l'auteur de la *Recherche* doit les principes de sa morale et de son optimisme. « La loi éternelle, dit saint Augustin, est que tout soit dans un ordre parfait : *ut omnia sint ordinatissima* [2]. » Ces mots résument toute cette doctrine de l'ordre universel que Malebranche a exposée avec tant d'onction et tant d'éclat [3].

On le voit, si ces rapprochements ne sont ni arbitraires, ni hasardés ; s'ils ressortent avec évidence de la plénitude même des textes ; d'Augustin à Malebranche, il y a plus même qu'une immédiate influence. Il y a incontestable filiation.

En conséquence, il ne faut point s'étonner que ce soit au nom de saint Augustin, que se produise le mouvement considérable d'adhésion ou de controverse que suscite le système du célèbre Oratorien. Si en effet les

1. Malebranche, t. II, p. 261, *Lettres au P. Lami*, 1re lettre.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 392, *Réflexions sur la Prémotion physique.*
3. *Id.*, t. I, p. 400, *Traité de Morale.*

uns le louent, c'est surtout pour avoir exactement interprété les sentiments de saint Augustin; si les autres au contraire le blâment, c'est principalement parce qu'ils l'accusent de les avoir méconnus[1]. Tous cependant, partisans ou adversaires, se déclarent invariablement admirateurs ou disciples de l'évêque d'Hippone. Tant la parole d'Augustin est alors universellement respectée! Tel est, à cette époque, son empire sur les esprits! Par Malebranche notamment, l'Augustinianisme pénètre en France dans tous les ordres religieux; par Malebranche il se propage jusqu'en Angleterre et en Italie. Ainsi à l'Oratoire même, Thomassin[2] et le P.

1. Voy. *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*; p. 91, *Réponse à Louis de la Ville.*

2. *Les Dogmes théologiques*, 1680-89, 3 vol. in-fol., et notamment, dans ce savant ouvrage, le *Traité de Dieu et de ses attributs* sont tout pénétrés de l'esprit de S. Augustin. Il faut citer, antérieurement, parmi les Augustiniens de l'Oratoire, le P. Sénault. Dans son *Traité de l'usage des Passions*, 1664, in-12; dans ses deux autres ouvrages : *L'Homme criminel, ou la Corruption de l'Homme par le péché*, 1644, in-4°; *L'Homme chrétien, ou la Réparation de la Nature par la Grâce*, 1648, in-4°, le pieux général de l'Oratoire a écrit comme sous la dictée de S. Augustin. — Qu'il nous soit permis, en parlant des admirateurs de l'évêque d'Hippone, de rapprocher du P. Sénault le plus grand moraliste du dix-septième siècle, La Bruyère. « Un Père de l'Église, un docteur de l'Église, écrit l'auteur *des Caractères*, quels noms! quelle tristesse dans leurs écrits! quelle sécheresse, quelle froide dévotion, et peut-être quelle scolastique! disent ceux qui ne les ont pas lus : mais plutôt quel étonnement pour tous ceux qui se sont fait une idée des Pères si éloignée de la vérité! s'ils voyaient dans leurs ouvrages plus de tour et de délicatesse, plus de politesse et d'esprit, plus de richesse d'expression et plus de force de raisonnement, des traits plus vifs et des grâces plus naturelles que l'on n'en remarque dans la plupart des livres de ce temps, qui sont lus avec goût, qui donnent du nom et de la vanité à leurs auteurs. Quel plaisir d'aimer la religion et de la

Bernard Lami[1]; chez les Bénédictins, Dom François Lami[2] et Dom Robert Des Gabets[3]; chez les Jésuites, l'auteur de l'*Essai sur le Beau*, l'aimable et courageux P. André[4]; en Angleterre, John Norris[5]; soit qu'ils défendent Malebranche, soit qu'ils invoquent son autorité ou parfois le contredisent, s'imaginent soutenir les principes de saint Augustin et travailler à l'établissement de sa philosophie.

voir crue, soutenue, expliquée par de si beaux génies et par de si solides esprits! Surtout lorsqu'on vient à connaître que, pour l'étendue de connaissance, pour la profondeur et la pénétration, pour les principes de la pure philosophie, pour leur application et leur développement, pour la justesse des conclusions, pour la dignité du discours, pour la beauté de la morale et des sentiments, il n'y a rien, par exemple, que l'on puisse comparer à S. Augustin, que Platon et que Cicéron. » *Des esprits forts.*

1. Zélé Cartésien, B. Lami (1645-1716) professa la philosophie à Saumur et à Angers. Parmi ses nombreux écrits, voyez surtout *De la Vérité et de la Sainteté de la Morale chrétienne*, 1706-1711, 5 vol. in-12.

2. Controversiste célèbre, F. Lami (1636-1711) a écrit, entre autres livres, *La Connaissance de soi-même*, 1694-98 et 1700, 6 vol. in-12; *Le Nouvel Athéisme renversé, ou Réfutation du Système de Spinoza*, 1696, in-12.

3. Auteur de la *Critique de la Critique de la Recherche de la Vérité*, 1675, in-12.

4. Cf. *Œuvres philosophiques du P. André*, avec une *Introduction*, par M. Cousin, 1843, in-12. L'Augustinianisme avait déjà trouvé, au sein même de la Compagnie de Jésus, un représentant dans le P. Petau. Voy. ses *Dogmata theologica*, 1644-60, 5 vol. in-fol.

5. Voy. parmi ses ouvrages : le *Traité de la Raison et de la Foi, dans leurs rapports avec les Mystères du Christianisme* (*an Account of Reason and Faith in relation to the Mysteries of Christianity*, in-8°, Lond. 1697), et l'*Essai sur la Théorie du monde idéal ou intelligible* (*an Essay towards the Theory of the ideal or intelligible world*, 2 vol. in-8°, *ibid.*, 1701-1704).

Mais nul ne conçut, dans le commerce de Malebranche, une plus profonde vénération pour l'évêque d'Hippone, que le Sicilien Michel-Ange Fardella, de l'ordre de Saint-François[1]. De là l'ingénieux ouvrage, où le pieux Franciscain oppose aux sectateurs d'Épicure et de Lucrèce la démonstration augustinienne de la spiritualité de l'âme. *Animæ humanæ natura ab Augustino detecta in Libris de Animæ Quantitate, Decimo de Trinitate et de Animæ Immortalitate; Exponente Michaele Angelo Fardella Drepanensi, Sac. Theologiæ doctore ac in Patavino Lyceo Astronomiæ Metereorum professore. Sub auspiciis Em. et Sap. Henrici tituli S. Augustini Cardinalis de Noris. Opus potissimum elaboratum ad incorpoream et immortalem animæ humanæ indolem, adversus Epicuri et Lucretii sectatores, ratione prælucente, demonstrandam*[2]. Dédié au cardinal de Noris, c'est-à-dire à l'auteur tout augustinien de l'*Historia Pelagiana*[3], le livre se termine par une espèce de mise en scène assez bizarrement conçue d'Épicure et d'Augustin, le premier représentant la chair et le second personnifiant l'esprit. « *Mentis et Carnis conflictus, seu Augustinus et Epicurus invicem pugnantes. Caro sive Epicurus in libro tertio Lucretii de Rerum Natura pro animæ mortalitate certans. Mens sive Augustinus pro sempiterna mentis humanæ natura pugnans, in*

1. Fardella, pendant un séjour de plusieurs années à Paris, fréquenta beaucoup Malebranche.

2. *Venetiis*, 1698, in-fol.

3. *Historia Pelagiana, auctore P. M. Henrico de Noris, Veronensi, Patavii*, 1673, in-fol.

libro de Animæ Immortalitate[1]. » Citons quelques lignes de la Dédicace, qui donneront une idée de tout l'ouvrage. « *Cum olim in manus meas incidisset*, écrit Fardella s'adressant à Noris, *aureum illud ac celeberrimum opus, quo ab adversariorum calumniis orthodoxam incomparabilis Augustini doctrinam summa quadam ingenii vi, summoque acumine tam solide tamque feliciter vindicasti... illico intellexi quam inique nonnulli audaces homines Augustinum de Mentis nostræ natura ratiocinantem enormiter a vero deflexisse, corporum nempe mole, spatiorumque dimensionibus animas humanas tumere, Tertulliani vestigiis insistentem, docuisse tueantur. Quidnam absurdius, quidnam a tanti viri dignitate, ac prope divina eruditione alienius dici potest? Si quidem mihi perdoctas, ac nervosas vindicias tuas, Hipponensis deinde Antistitis præclarissima et admiranda opera cogitatione revolventi, manifeste innotuit, nullum ex christianis philosophis sanius, ac solidius humanæ mentis affectiones investigasse, quam perspicacissimum Augustinum, qui haud extrorsum, sed intus in suis veluti penetralibus intelligentem inspiciens animam, hanc incorpoream ac sempiternam esse, in ipsomet incommutabili Vero animo nostro conjuncto prospero eventu detexit, atque adversus Epicuri sectatores acriter disputans, robustissima argumentatione demonstravit.* »

En définitive, aux yeux de Fardella, combattre pour Augustin et combattre pour la vérité, c'est tout un. « *Veritatis et Augustini apologiam eodem quodam*

1. Fardella, *Opere citato*, p. 237.

modo tempore contexens. » Quoiqu'il se propose, au fond, de divulguer sous le couvert d'Augustin la philosophie de Descartes et de Malebranche, on ne saurait donc trouver d'Augustinien plus décidé que le savant professeur de Padoue.

Or, il en est des contradicteurs de Malebranche comme de ses continuateurs. Ils protestent de leur respect pour l'évêque d'Hippone et s'appliquent tous à tourner ses textes à leur avantage. Il serait difficile d'indiquer, en ce genre, une pièce plus intéressante que la *Troisième partie de la Réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la Vérité; sur la philosophie des Académiciens*, par le chanoine Foucher[1]. L'auteur de la *Critique de la Recherche de la Vérité*, abusant de la confusion où est tombé saint Augustin, qui ne distingue pas des Platoniciens proprement dits les disciples d'Arcésilas et de Carnéade, range hardiment l'évêque d'Hippone au nombre des sectateurs de la nouvelle et de la moyenne Académie.

Art. 1. *Du dessein de saint Augustin; que ses livres ne sont point contre les Académiciens, mais plutôt pour eux.*

Art. 2. *Les lois des Académiciens proposées et approuvées par saint Augustin.*

Art. 3. *Du premier livre de saint Augustin touchant les Académiciens; des raisonnements qu'il fait contre les sentiments qu'on leur attribue vulgairement.*

Art. 4. *Le jugement que saint Augustin a fait lui-même de ses livres touchant les Académiciens.*

1. Paris, 1687, in-18, p. 73.

Art. 5. *De quelques endroits dans lesquels saint Augustin a parlé des Académiciens. Qu'il s'est appuyé sur leurs principes pour porter les esprits à la piété et à la religion*[1].

Évidemment, toute cette apologie du doute académique est fondée sur une équivoque[2].

De leur côté, après avoir imposé à l'Oratoire en 1678, la signature du Formulaire, par lequel la Congrégation qu'illustrait Malebranche s'oblige à abandonner Descartes et saint Augustin[3]; les Jésuites prennent soin néanmoins d'établir qu'il serait injuste de confondre

1. *Réponse à la Critique de la Critique*, etc., p. 37.

2. Voy. ci-dessus, liv. II, chap. I, II. *Des Sources grecques et orientales de la Philosophie de S. Augustin.*

3. *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*; p. 1, *Concordat entre les Jésuites et les Pères de l'Oratoire*, 1678. M. l'abbé Émery, dans ses *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, *Discours préliminaire*, p. cj, conteste l'authenticité de ce concordat. « Bayle, écrit-il, fit imprimer, en 1684, un recueil de pièces concernant la philosophie cartésienne, et y inséra le règlement de l'Oratoire en entier. Il lui donna pour titre : *Concordat entre les Jésuites*, *etc.*, et suppose que les Jésuites avaient forcé les prêtres de l'Oratoire à signer cette pièce. Mais c'est une pure imagination de cet auteur, et une suite de l'opinion qui attribuait tant de crédit aux Jésuites, et les rendait auteurs de toutes les mesures rigoureuses qui avaient trait au Jansénisme. La preuve que les Jésuites n'avaient ni directement ni indirectement forcé les Oratoriens de renoncer à la doctrine de Descartes, c'est qu'ils n'y avaient pas renoncé eux-mêmes; c'est qu'on ne voit aucun règlement parmi eux qui leur ait défendu d'enseigner cette philosophie ; c'est que, de fait, elle n'a pas cessé d'être enseignée dans une partie au moins de leurs collèges, et que si on a vu alors quelques Jésuites, comme le P. Le Valois et le P. Daniel, se déclarer contre le Cartésianisme, d'autres Jésuites continuèrent de lui être favorables. » Comment M. l'abbé Émery aurait-il expliqué la persécution pourtant avérée du P. André?

avec le Malebranchisme l'Augustinianisme. « Il faut enfin venir à saint Augustin, écrivent-ils dans le manifeste philosophique qu'ils rédigent pour obtenir la soumission du P. André. Véritablement, on est obligé d'avouer qu'il a inséré dans ses ouvrages un peu trop du Platonisme qu'il avait étudié avant sa conversion. Il est vrai même que les savants qui ont fort estimé le livre du P. Baltus y ont trouvé à redire qu'il eût un peu trop dissimulé le Platonisme de saint Augustin[1]. Il est vrai aussi que saint Augustin avait beaucoup lu Plotin et Porphyre, et il a plutôt suivi la manière dont ces deux auteurs ont expliqué ce que Platon avait dit des idées, que la doctrine de Platon même... Ce sont là les Platoniciens dont il a voulu christianiser la doctrine. Cependant il est très-aisé de faire voir que ce Platonisme n'a rien de commun avec le fanatisme du P. Malebranche[2]. »

Nous n'avons point à entrer dans le détail de la fameuse querelle que Malebranche eut à soutenir avec Arnauld et qu'il s'attira, selon toute apparence, pour n'avoir point caché qu'à son sens l'Augustin véritable différait de l'Augustin de Jansénius[3]. Nous n'avons

1. Le P. Dutertre, dans sa *Réfutation de Malebranche*, reproche à S. Augustin son Platonisme. Le P. Hardouin est encore plus vif contre S. Augustin dans les articles des *Athei detecti*, qu'il consacre à Jansénius et à Ambrosius Victor.

2. Cf. M. Cousin, *Introduction aux Œuvres philosophiques du P. André*, p. CLXXVII.

3. Cf. Malebranche, t. II, p. 295, *Traité de la Nature et de la Grâce; Extrait d'une lettre à un de ses amis* : « Il n'y a point de livre où il y ait plus de passages de S. Augustin que dans l'Augustin de Jansénius; et cependant on n'est pas trop convaincu que l'Augustin de

pas davantage à nous arrêter à la controverse plus théologique que philosophique, que dirigea contre le sublime penseur de l'Oratoire Fénelon, inspiré par Bossuet. Qu'il nous suffise de remarquer que dans la *Réfutation du Système du P. Malebranche sur la Nature et la Grâce* ou le *Livre des vraies et des fausses idées*, de même que dans les *Éclaircissements* ou les *Réponses à M. Arnauld*[1], c'est à saint Augustin que, de part et d'autre, sont empruntés les arguments qu'on fait valoir. Passons maintenant de la philosophie de Malebranche à celle de Fénelon et de Bossuet, et demandons-nous quelle influence ont exercée sur ces deux grands esprits les doctrines philosophiques de l'évêque d'Hippone. Là encore nous aurons à constater une fois de plus, l'étroite alliance, au dix-septième siècle, du Cartésianisme et de l'Augustinianisme. Car, si Fénelon et Bossuet révèrent particulièrement dans saint Augustin l'évêque; si sa doctrine leur est en elle-même considérable, nul doute aussi que dans leurs préférences ils ne rapprochent l'auteur des *Confessions* et de la *Cité de Dieu*, du métaphysicien *De la Méthode* et des *Méditations*. Augustiniens déclarés, ils sont en même temps Cartésiens.

Circonstance curieuse à noter ! Fénelon n'a pas été seulement l'adversaire de cet illustre Augustinien qui se nomme Malebranche. Il s'est fait le tenant des Jé-

cet évêque soit conforme au véritable..... Certaines gens néanmoins regardent l'Augustin prétendu comme leur unique maître, comme leur raison et la règle de leur foi. »

1. Cf. *Recueil de toutes les Réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, Paris, 1709, 4 volᵉˢ in-12.

suites contre Port-Royal, c'est-à-dire contre l'Augustinianisme vivant et armé. Dans une *Instruction Pastorale en forme de dialogues, adressée au clergé et au peuple de son diocèse*[1], ses visées ne sont allées à rien moins qu'à réfuter les *Provinciales.* Avouons que sa plume vieillissante, en reproduisant le cadre littéraire qu'avait employé Pascal, n'a su en renouveler ni la vivacité piquante, ni les grâces[2]. Mais, en revanche, il ne se peut rien ouïr, à l'endroit des Jansénistes, de plus dur que son langage. « Les Jansénistes, écrit-il, semblables aux Juifs, qui ont perdu toute route marquée, attendent une délivrance chimérique. Ils se flattent des événements les plus odieux. Ils lisent le texte de saint Augustin comme les Juifs lisaient celui de l'Écriture, ayant *un voile sur le cœur.* De même que les Juifs criaient : *Le temple du Seigneur ! le temple du Seigneur !*

1. Cette Instruction est divisée en trois parties : PREMIÈRE PARTIE, *qui développe le système de Jansénius, sa conformité avec celui de Calvin sur la délectation, et son opposition à la doctrine de S. Augustin.* — DEUXIÈME PARTIE, *qui explique les principaux ouvrages de S. Augustin sur la grâce, l'abus que les Jansénistes en font, et l'opposition de leur doctrine à celle des Thomistes.* — TROISIÈME PARTIE, *qui montre la nouveauté du système de Jansénius, et les conséquences pernicieuses de cette doctrine contre les bonnes mœurs.*

2. « Si l'on doute du grand pouvoir de l'art du dialogue sur les hommes, on n'a qu'à se ressouvenir des profondes et dangereuses impressions que les *Lettres à un Provincial* ont faites dans le public. L'auteur s'y est servi du jeu du dialogue, pour donner au lecteur les préventions les plus sérieuses. Il donne à une erreur affreuse je ne sais quoi de touchant et de gracieux. Il écarte toutes les épines et sème son chemin de fleurs. Le venin coule de sa plume avec une douceur flatteuse qui enchante l'esprit. Faut-il que les enfants des ténèbres soient plus ingénieux pour le mensonge, que les enfants de lumière ne le sont pour la vérité ? » *Instruction pastorale; Préambule.*

le temple du Seigneur! ceux-ci crient cent et cent fois: *La céleste doctrine de saint Augustin*[1]. »

Quoi qu'il en soit, ce n'est qu'un Augustinianisme outré et dénaturé que croit poursuivre de la sorte Fénelon. Car, nul ne met plus haut que lui l'évêque d'Hippone et ses enseignements. Il est même parfois rempli pour Augustin philosophe d'un tel enthousiasme qu'on pourrait, à bon droit, le taxer d'exagération. « Il est vrai, remarque-t-il dans une de ses *Lettres sur la métaphysique*, il est vrai que saint Augustin a écrit dans un mauvais temps pour le goût. Sa manière d'écrire s'en ressent. Il a écrit sans ordre, à la hâte et avec un excès de fertilité d'esprit, à mesure que les besoins d'instruire ou de réfuter le pressaient. Platon et Descartes n'ont eu qu'à méditer tranquillement, et qu'à écrire à loisir pour perfectionner leurs ouvrages : cependant ces deux auteurs ont leurs défauts. Par exemple, que peut-on voir de plus faible et de plus insoutenable que les preuves de Socrate sur l'immortalité de l'âme? D'ailleurs ne le voit-on pas flottant et même incertain pour les vérités même les plus fondamentales, sans lesquelles sa morale porterait à faux? Qu'y a-t-il de plus défectueux que le monde indéfini de Descartes? Si on rassemblait tous les morceaux épars dans les ouvrages de saint Augustin, on y trouverait plus de métaphysique que dans ces deux philosophes. Je ne saurais trop admirer ce génie vaste, lumineux, fertile et sublime[2]. »

1. *Instruction pastorale; Préambule.*

2. *Œuvres philosophiques*, p. 271 ; *Lettres sur divers sujets de Métaphysique et de Religion*, lettre v; Cf. lettre iv.

Il était bien impossible qu'un admirateur à ce point passionné de saint Augustin n'eût pas cherché à s'approprier ses principes. Aussi découvre-t-on de nombreuses traces d'Augustinianisme dans les écrits philosophiques de l'archevêque de Cambrai, particulièrement dans son *Traité de l'existence de Dieu* et dans ses *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*. Notons, entre autres, les rapprochements suivants :

1° Alors même que Fénelon ne citerait pas nominativement saint Augustin pour autoriser la théorie qu'il propose des deux raisons ou des idées, sa doctrine et son langage en un tel sujet trahiraient à chaque instant sa familiarité avec les écrits de l'évêque d'Hippone. « Ces idées immuables que nous portons au dedans de nous-mêmes ; » « ce maître intérieur, qui nous fait taire, qui nous fait parler, qui nous fait croire, qui nous fait douter, qui nous fait avouer nos erreurs ou confirmer nos jugements, et dont la voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre ; » « cette pure et douce lumière qui non-seulement éclaire les yeux ouverts, mais qui ouvre les yeux fermés ; » « ce soleil des esprits, qui les éclaire tous, beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps ; » « ce soleil de vérité, dont un homme ne peut jamais dérober les rayons à un autre homme, et qu'on voit également en quelque coin de l'univers que l'on soit caché ; » « cette raison parfaite, qui est si près de nous et si différente de nous ; » « cette raison qui est Dieu même ; » ce sont là autant de données que Fénelon emprunte à saint Augustin. Ajoutez-y de brillantes ou subtiles digressions sur l'imagination et

sur les nombres. Pour qui a pratiqué saint Augustin, l'imitation de Fénelon est presque littérale [1].

2° Sans formuler, non plus que saint Augustin, une théorie de la mémoire, Fénelon s'extasie à propos des merveilles de cette faculté et les décrit avec une éloquence dont il dérobe à saint Augustin les traits les plus saillants et les plus fines observations. « Mon cerveau est comme un cabinet de peintures dont tous les tableaux se remueraient et se rangeraient au gré du maître de la maison... » « Toutes ces images se présentent et se retirent comme il me plaît sans faire aucune confusion : je les appelle, elles viennent ; je les renvoie, elles se renfoncent je ne sais où ; elles s'assemblent ou se séparent, comme je le veux. Je ne sais où elles demeurent, ni ce qu'elles sont ; cependant je les trouve toujours. » « De ce trésor inconnu sortent tous les parfums, toutes les harmonies, tous les goûts, tous les degrés de lumière, toutes les couleurs et toutes les nuances ; enfin toutes les figures qui ont passé par mes sens, et qu'ils ont confiées à mon cerveau [2]. »

3° *Le Traité de l'Ame et de son origine* par Augustin fournit à Fénelon les arguments préférés par lesquels il établit sinon la distinction de l'âme et du corps, du moins « l'empire absolu de l'âme sur des organes qu'elle ne connaît pas, et l'usage continuel qu'elle en fait sans les discerner [3]. »

4° La doctrine de Fénelon relativement au libre ar-

1. *Œuvres philosophiques*, p. 51-60 : *Traité de l'Existence de Dieu*, 1re partie, chap. II.

2. *Ibid.*, p. 47-49 ; *Ibid.*, *ibid.*

3. *Ibid.*, *ibid.*, p. 45-47.

bitre est toute augustinienne. Ainsi, afin de prouver la liberté de l'homme, Fénelon ne croira pouvoir mieux faire que d'employer les expressions mêmes dont s'est servi saint Augustin. « Tout homme sensé qui se consulte et qui s'écoute, porte au dedans de soi une décision invincible en faveur de sa liberté... Voilà, dit saint Augustin, une vérité pour l'éclaircissement de laquelle on n'a aucun besoin d'approfondir les raisonnements des livres. C'est ce que la nature crie; c'est ce qui est empreint au fond de nos cœurs par la libéralité de la nature; c'est ce qui est plus clair que le jour; c'est ce que tous les hommes connaissent, depuis l'école où les enfants apprennent à lire jusqu'au trône du sage Salomon; c'est ce que les bergers chantent sur les montagnes, c'est ce que les évêques enseignent dans les lieux sacrés, et ce que le genre humain annonce dans tout l'univers[1]. » D'un autre côté, Fénelon, en dépit de son opposition aux Jansénistes, reproduit à peu près dans toute sa rigueur la doctrine augustinienne de la grâce. Non-seulement il professe avec Augustin « que l'effet du libre arbitre dans cette vie nouvelle n'est point de faire que l'homme accomplisse la justice lorsqu'il le voudra, mais qu'il se tourne par une piété suppliante vers celui par le don duquel il la puisse accomplir[2]. » Avec l'évêque d'Hippone, il affirme aussi « que Dieu doit la suite de ses grâces, non à la nature, mais à sa promesse purement gratuite[3]. » Car « si la grâce était

1. *Œuvres philosophiques*, p. 224; *Lettres sur la Métaphysique*, lettre II.

2. *Ibid.*, p. 279, lettre V; Cf. p. 282, 286, 289.

3. *Ibid.*, *ibid.*

donnée selon les dispositions naturelles, *la grâce*, comme saint Augustin, entrant dans l'esprit de saint Paul, l'a dit mille fois, *ne serait plus la grâce*, ce serait *une dette*[1] *;* » et, conséquent jusqu'au bout dans les principes qu'il a embrassés, Fénelon adopte pleinement ce que saint Augustin appelle *la vérité immobile de la prédestination et de la grâce*[2]. Si, en effet, on demande comment ce souverain domaine de Dieu peut s'exercer sur les volontés sans blesser leur liberté, il répond que saint Augustin tranche nettement la difficulté en disant : « que c'est dans la prédestination faite avant la création du monde que Dieu prévoit ce qu'il opérera lui-même. Les prédestinés sont ensuite choisis, dit-il, du milieu du monde, par cette vocation dans laquelle Dieu accomplit ce qu'il a prédestiné. » Et encore : « Dieu, remarque saint Augustin, tient bien plus en sa puissance les volontés des hommes, que les volontés des hommes ne sont en leur propre puissance. Voilà, dit ce Père, comment il faut défendre la liberté de la volonté selon la grâce, et non contre la grâce ; car la volonté humaine n'acquiert point par la liberté la grâce, mais par la grâce la liberté, la délectation perpétuelle, et la force invincible pour persévérer[3]. »

5° Fénelon se plaît à justifier la Providence précisément par les mêmes raisons qu'Augustin a développées avec tant d'abondance et un charme de piété attendrissant. « Si des caractères d'écriture étaient d'une

1. *Œuvres philosophiques*, p. 438 ; *Réfutation du Système du P. Malebranche*. Cf. *Ibid.*, p. 470.
2. *Ibid.*, *ibid.*, p. 438.
3. *Ibid.*, *ibid.*, p. 480, 481.

grandeur immense, chaque caractère regardé de près occuperait toute la vue d'un homme, il ne pourrait en apercevoir qu'un seul à la fois, et il ne pourrait lire, c'est-à-dire assembler les lettres, et découvrir le sens de tous ces caractères rassemblés. Il en est de même des grands traits que la Providence forme dans la conduite du monde entier pendant la longue suite des siècles. Il n'y a que le tout qui soit intelligible, et le tout est trop vaste pour être vu de près[1]. » Ainsi, « toute la nature parle de vous, Seigneur, et retentit de votre saint nom; mais elle parle à des sourds, dont la surdité vient de ce qu'ils s'étourdissent toujours eux-mêmes... Si vous étiez un corps stérile, impuissant et inanimé, tel qu'une fleur qui se flétrit, une rivière qui coule, une maison qui va tomber en ruines, un tableau qui n'est qu'un amas de couleurs pour frapper l'imagination, ou un métal inutile qui n'a qu'un peu d'éclat, ils vous apercevraient et vous attribueraient follement la puissance de leur donner quelque plaisir, quoique en effet le plaisir ne puisse venir des choses inanimées qui ne l'ont pas, et que vous en soyez l'unique source[2]. » Ces paroles ne sont guère qu'une transcription, mais une transcription émue des paroles mêmes de saint Augustin. Tout en justifiant la Providence, Fénelon se refuse d'ailleurs, contrairement à Malebranche, à admettre que le monde créé de Dieu soit le meilleur qu'il se pouvait. Car, « qui oserait dire qu'il y a un degré précis et

1. *Œuvres philosophiques*, p. 85; *De l'Existence de Dieu*, 1re part., chap. III.
2. *Ibid.*, p. 89, *ibid.*, *ibid.*

fixe de perfection finie au-dessus duquel Dieu ne puisse rien faire [1]. » Or, c'est encore de la doctrine de saint Augustin qu'à tort ou à raison Fénelon appuie ce sentiment. « Nous avons remarqué avec saint Augustin, écrit-il, que le moindre degré de perfection est infiniment distant du néant, aussi bien que les degrés qui lui sont supérieurs. Tous les degrés supérieurs qui sont convenables sont infiniment distants de Dieu, aussi bien que ce degré inférieur. Que s'ensuit-il de là? Qu'encore qu'ils soient inégaux entre eux ils sont pourtant également inférieurs à Dieu, puisque entre plusieurs distances infinies il n'y en a point de plus grandes les unes que les autres [2]. » « Cette supériorité infinie de Dieu lui rend toutes les choses possibles indifférentes [3]. » Dieu, conclut Fénelon, n'a donc pas été obligé de donner à ses ouvrages la plus haute perfection possible. Il y a plus, cette plus haute perfection possible de création est contradictoire. Car, elle serait la perfection même. Mais « en produisant cet être, Dieu se produirait lui-même, il produirait son Verbe, comme dit souvent saint Augustin, et non une créature [4]. »

6° Profondément imbu de l'esprit de saint Augustin, Fénelon, à l'exemple de l'évêque d'Hippone, ramène toute philosophie, de même que toute religion à l'amour de Dieu [5], conséquemment à l'abolition de l'amour-propre.

1. *OEuvres philosophiques*, p. 333, *Réfutation du Système du P. Malebranche.*

2. *Ibid.*, *ibid.*, p. 334.

3. *Ibid.*, *ibid.*, p. 335.

4. *Ibid.*, *ibid.*, p. 333.

5. *Ibid.*, *ibid.*, p. 286; *Lettres sur la Métaphysique*, lettre VI.

« Il s'agit, écrit-il, de démonter l'homme, de dégrader le moi, de briser cette idole, de former un homme nouveau, et de mettre Dieu en la place du moi, pour en faire la source et le centre de tout notre amour[1]. » C'est bien là l'Augustinianisme qui a produit le Jansénisme. Il deviendra chez Fénelon, une des sources du Quiétisme[2]. « L'esprit, poursuit Fénelon, s'il était sans passion, sans orgueil, sans mauvaise volonté, irait simplement à reconnaître que nous ne nous sommes pas faits, et que nous devons le *moi* qui nous est si cher, à celui qui nous l'a donné : mais il faudrait sortir des bornes étroites de ce *moi* pour entrer dans l'infini de Dieu, où nous ne nous aimerions plus qu'en notre rang pour l'amour de lui[3]. » Cette union de l'homme avec Dieu, ce détachement de soi-même, qui va jusqu'à sortir du *moi* pour entrer dans l'infini, n'est-ce pas un germe clairement marqué du faux mysticisme ou du pur amour? Il est si vrai que Fénelon a cru dériver, du moins en partie, cette doctrine de saint Augustin, qu'il n'y a pas d'autorité qu'il oppose plus volontiers en cette matière à Bossuet, tandis que Bossuet à son tour, d'ac-

1. *Œuv. phil.*, p. 220 ; lettre II. L'abaissement, l'abolition, l'anéantissement du *moi*, tel est aussi le thème perpétuel que développe dans ses *Lettres Spirituelles* l'archevêque de Cambrai. « Soyez un vrai rien en tout et partout, écrit-il... Mais il ne faut rien ajouter à ce pur rien. C'est sur le rien qu'il n'y a aucune prise. Il ne peut rien perdre. Le vrai rien ne résiste jamais, et il n'a point un *moi* dont il s'occupe. Soyez donc rien, et rien au delà; et vous serez tout sans songer à l'être. » *Lettres spirituelles*, publiées par M. de Sacy; 3 vol. in-18, 1856, t. II, p. 149, lettre CLXV.

2. C'est ce que Leibniz a très-bien observé. Voyez ci-après.

3. *Œuvres philosophiques*, p. 286 ; *Lettres sur la Métaphysique*, lettre VI.

cord avec Fénelon presque en tout le reste, mais sur le chapitre du faux mysticisme, intraitable, revendique en sens contraire, et selon nous justement, le témoignage de l'évêque d'Hippone.

Effectivement, de décider qui de Bossuet ou de Fénelon a le mieux entendu saint Augustin, c'est ce qui ne saurait être malaisé. Car Bossuet, au dix-septième siècle, nous apparaît, si l'on peut ainsi parler, comme l'incarnation vivante de saint Augustin. Sans doute, on découvre entre l'évêque de Meaux et l'évêque d'Hippone des différences essentielles; celui-là n'ayant, en réalité, jamais douté, celui-ci ayant été battu de tous les orages de l'incertitude et de l'erreur. Néanmoins, entre ces deux grands hommes, quelles merveilleuses ressemblances! quelle conformité de génie, et à beaucoup d'égards, malgré la diversité des circonstances, quelle identité de rôle! De l'un à l'autre enfin, par l'étude, quelle filiation! Et comment ne point répéter d'Augustin et de Bossuet, ce qu'Augustin lui-même disait de Platon et de Plotin, « que l'évêque de Meaux est si semblable à l'évêque d'Hippone qu'ils paraissent contemporains, et cependant assez éloigné de lui par le temps pour que le premier des deux semble ressuscité de l'autre[1]. » Nourri dans l'enseignement péripatéticien de Navarre, Bossuet, dès ses jeunes années, subit, en outre, l'immédiate influence de ce Nicolas Cornet, qui avait une connaissance si consommée, non-seulement de l'école de saint Thomas, mais de la doctrine de saint Augus-

1. Voy. ci-dessus, liv. II, chap. I, II. *Des Sources grecques et orientales de la Philosophie de S. Augustin.*

tin[1], et qui, en qualité de syndic de la Faculté de Théologie, dénonçait, en 1649, les fameuses propositions de l'*Augustinus*[2]. Au sortir de Navarre et pendant son long

1. *Œuvres complètes*, t. XI, p. 207, *Oraison funèbre de Nicolas Cornet.*

2. *Ibid.*, *ibid.*, p. 205. « Quelle effroyable tempête s'est excitée en nos jours, touchant la grâce et le libre arbitre? Je crois que tout le monde ne le sait que trop; et il n'y a aucun endroit si reculé de la terre où le bruit n'en ait été répandu. Comme presque le plus grand effort de cette nouvelle tempête tomba dans le temps que Nicolas Cornet était syndic de la Faculté de Théologie; voyant les vents s'élever, les nues s'épaissir, les flots s'enfler de plus en plus; sage, tranquille et posé qu'il était, il se mit à considérer attentivement quelle était cette nouvelle doctrine, et quelles étaient les personnes qui la soutenaient. Il vit donc que S. Augustin, qu'il tenait le plus éclairé et le plus profond de tous les docteurs, avait exposé à l'Église une doctrine toute sainte et apostolique touchant la grâce chrétienne; mais que, ou par la faiblesse naturelle de l'esprit humain, ou à cause de sa profondeur et de la délicatesse des questions, ou plutôt par la condition nécessaire et inséparable de notre foi, durant cette nuit d'énigmes et d'obscurités, cette doctrine céleste s'est trouvée nécessairement enveloppée parmi des difficultés impénétrables; si bien qu'il y avait à craindre qu'on ne fût jeté insensiblement dans des conséquences ruineuses à la liberté de l'homme : ensuite, il considéra avec combien de raison toute l'École et toute l'Église s'étaient appliquées à défendre les conséquences; et il vit que la Faculté des nouveaux docteurs en était si prévenue, qu'au lieu de les rejeter, ils en avaient fait une doctrine propre; si bien, que la plupart des conséquences, que tous les théologiens avaient toujours regardées jusqu'alors comme des inconvénients fâcheux, au-devant desquels il fallait aller pour bien entendre la doctrine de S. Augustin et de l'Église, ceux-ci les regardaient, au contraire, comme des fruits nécessaires qu'il en fallait recueillir; et que ce qui avait paru à tous les autres comme des écueils contre lesquels il fallait craindre d'échouer le vaisseau, ceux-ci ne craignaient point de nous le montrer comme le port salutaire auquel devait aboutir la navigation. Après avoir ainsi regardé la face et l'état de cette doctrine... il s'appliqua à connaître le génie de ses défenseurs... Grands hommes, éloquents, hardis, déci-

séjour à Metz, Bossuet s'ensevelit dans l'étude des Pères. Or, il n'en est pas un, non pas même saint Chrysostome[1] qu'il révère davantage, ni qu'il doive, durant sa glorieuse carrière, plus assidûment fréquenter[2]. Ce sera toujours « ce maître si intelligent et pour ainsi dire

sifs, esprits forts et lumineux ; mais plus capables de pousser les choses à l'extrémité, que de tenir le raisonnement sur le penchant ; et plus propres à commettre ensemble les vérités chrétiennes qu'à les réduire à leur unité naturelle ; tels enfin, pour dire en un mot, qu'ils donnent beaucoup à Dieu, et que c'est pour eux une grande grâce de céder entièrement à s'abaisser sous l'autorité suprême de l'Église et du Saint-Siége. »

1. Cf. M. Floquet, *Etudes sur la Vie de Bossuet*, 1855, 3 vol. in-8, t. II, p. 521, *Sur le style et la lecture des écrivains et des Pères de l'Église, pour former un orateur, Ecrit composé pour le Cardinal de Bouillon.* « Pour les Pères, je voudrais joindre ensemble S. Augustin et S. Chrysostome. L'un élève l'esprit aux grandes et subtiles considérations ; et l'autre le ramène et le mesure à la capacité du peuple. Le premier ferait peut-être, s'il était seul, une manière de dire un peu trop abstraite ; et l'autre trop simple et trop populaire. Dans S. Augustin, toute la doctrine ; dans S. Chrysostome, l'exhortation, l'incrépation, la vigueur, la manière de traiter les exemples de l'Écriture, et d'en faire valoir tous les mots et toutes les circonstances. A l'égard de S. Augustin, je voudrais le lire à peu près dans cet ordre : les livres de la *Doctrine chrétienne ;* le premier : Théologie admirable. Le livre *De Catechizandis Rudibus ; — De Moribus Ecclesiæ Catholicæ ; — Enchiridion, ad Laurentium ; — De Spiritu et Littera ; — De Vera Religione ; — De Civitate Dei* (ce dernier, pour prendre, comme en abrégé, toute la substance de sa doctrine). — Mêlez quelques-unes de ses épîtres : celles *A Volusien ; Ad Honoratum, de Gratia Novi Testamenti ;* ainsi que quelques autres. — Les livres *De Sermone Domini in monte,* et *De Consensu Evangelistarum.* » Cf. l'abbé Le Dieu, *Mémoires et Journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet*, publiés par l'abbé Guettée ; 1856-57, 4 vol. in-8° ; *Mémoires*, p. 49 et suiv.

2. Voy. mon Mémoire sur *Les Sources de la Philosophie de Bossuet*, Paris, 1862.

si maître[1], » « cet aigle des Pères, » « ce Docteur des Docteurs, » qu'il se plaira à invoquer. Ce sera en suivant les traces « de l'incomparable saint Augustin » qu'il s'assurera de ne point faillir. Il tiendra, en un mot, saint Augustin pour le représentant le plus autorisé de l'orthodoxie ; le vengera des libres jugements de Grotius[2] ou d'Ellies Du Pin[3], de Richard Simon[4] ou de Sfondrate[5] ; et ne croira rien moins que défendre la tradition en défendant la personne de celui qu'il n'hésitera pas à regarder, avec un de ses apologistes, « comme le plus grand de tous les esprits, comme celui où l'on trouve le dernier degré de l'intelligence dont l'humanité est capable, un miracle de doctrine, celui dont la doctrine nous montre les bornes dans lesquelles doit se renfermer la théologie, l'apôtre de la grâce, le prédicateur de la prédestination, la bibliothèque et l'arsenal de l'Église, la langue de la vérité, le foudre des hérésies, le siége de la sagesse, l'oracle de treize siècles, l'abrégé des anciens Docteurs et la pépinière où ceux qui ont suivi se sont formés[6]. »

1. *Œuvres complètes*, t. III, p. 424 ; *Défense de la Tradition*, etc., liv. IV, XVI.

2. *Ibid., ibid.*, p. 175, *Dissertation sur la Doctrine et la Critique de Grotius.*

3. *Ibid.*, t. XIX, p. 405, *Mémoire de ce qui est à corriger dans la Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de M. Dupin.*

4. *Ibid.*, t. III, p. 75, *Instructions sur la Version du Nouveau Testament de R. Simon.*

5. *Ibid.*, t. XXVI, p. 313, *Epistola* CCI (1697), *Contra librum, cui titulus est : Nodus prædestinationis dissolutus, auctore Cœlestino S. R. E. Presbytero Cardinali Sfondrato.*

6. *Ibid., ibid.*, t. III, p. 493, *Défense de la Tradition, etc.*, liv. VI, XXI.

C'est donc manifestement à l'école de saint Augustin, que Bossuet a acquis sa science théologique. Considéré en tant que philosophe, l'évêque de Meaux n'est pas moins redevable à l'évêque d'Hippone. Partisan décidé de Descartes, dont « il mettait le *Discours de la Méthode* au-dessus de tous les ouvrages de son siècle [1], » il se trouve lui-même gagné aux principes de la philosophie nouvelle par les rapports qu'il y découvre avec les principes de l'Augustinianisme. Que si d'ailleurs plus d'une fois ce sont des maximes cartésiennes qu'il couvre du nom d'Augustin, ses préférences pour Augustin resteront cependant très-sincères et très-accusées. Ce Père demeurera le principal inspirateur de ses écrits philosophiques.

Pour peu en effet qu'on ait vécu avec saint Augustin et avec Bossuet, la difficulté n'est pas de reconnaître en quoi conviennent ces deux intelligences maîtresses, mais plutôt de démêler en quoi elles diffèrent en philosophie. Tellement l'évêque de Meaux s'est assimilé la substance des doctrines de l'évêque d'Hippone ! Essayons pourtant de marquer quelles sont les théories principales par où Bossuet rappelle saint Augustin.

1° Il suffit d'ouvrir le *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, pour s'apercevoir que si cet ouvrage est de provenance cartésienne, il se rattache, d'autre part, étroitement à l'Augustinianisme. Car, c'est sous la dictée d'Augustin, mais non pas précisément d'Augustin dans la dernière période de sa philosophie, que Bossuet délimite la foi et la raison, la croyance et

1. L'abbé Le Dieu, *Mémoires*, etc., t. I, p. 150.

la science, l'autorité et l'examen[1]. Augustin surtout lui sert perpétuellement de guide dans ses recherches sur la nature de l'âme, ses facultés, sa distinction d'avec le corps et son union avec le corps. Lorsque Bossuet définit l'âme, « une substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie[2]; » il ne fait même que répéter littéralement saint Augustin[3]. Il marche aussi sur ses traces, lorsqu'il détermine les différences entre l'homme et la bête[4].

2° Dans le même traité, et subséquemment dans sa *Logique*, Bossuet, qui comprend, comme Augustin, le rôle distinct de l'entendement et des sens[5], adopte de tout point avec sa réfutation du probabilisme auquel il oppose la certitude, sa théorie des idées. Comme lui il professe, « que les vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même[6]. » Évidemment ici, il se réfère à Platon, « ce divin philosophe qui a mis dans l'esprit de Dieu, avant que le monde fût construit, le monde intellectuel des idées[7]. » Mais

1. *Œuvres complètes*, t. XXV, p. 37; *Logique*, liv. III, chap. XVIII, et t. XXII, p. 78; *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, XVI.

2. *Ibid.* t. XXII, p. 183; *De la Connaissance de Dieu, etc.*, chap. I, IV.

3. Voy. ci-dessus, livre I, chap. II, I. *De la Nature de l'Ame.*

4. *Œuvres complètes*, t. XXII; p. 211, *De la Connaissance de Dieu, etc.*, chap. V.

5. *Ibid.*, t. XXV, p. 37, *Logique;* liv. I, chap. XXXVII.

6. *Ibid.*, t. XXII, p. 192, 202; *De la Connaissance de Dieu, etc.*, chap. IV, V, IX.

7. *Ibid.*, t. XXV, p. 37; *Logique*, liv. I, chap. XXXVII.

c'est par Augustin qu'il interprète Platon, ou mieux encore, qu'il le corrige. Platon, en effet, n'a-t-il, en aucun cas, donné lieu de croire qu'il se figurait les vérités éternelles comme des essences éternelles hors de Dieu? Or, Bossuet, dans une pareille conception, ne voit « qu'une pure illusion qui vient de n'entendre pas qu'en Dieu comme dans la source de l'être, et dans son entendement, où est l'art de faire et d'ordonner tous les êtres, se trouvent les idées primitives, ou, comme parle saint Augustin, les raisons des choses éternellement subsistantes [1]. »

3° Bossuet, qui, pour s'élever à la notion de Dieu, emprunte à saint Augustin « la démonstration de ce qui est immuable, de ce qui est éternel, de ce qui est parfait, antérieur à ce qui n'est pas, à ce qui n'est pas toujours le même, à ce qui n'est pas parfait [2]; » Bossuet suit encore de plus près l'évêque d'Hippone et souvent même, tout en l'imitant, le surpasse par l'éloquence, la discrétion, la solidité, dans ces admirables *Élévations sur les Mystères*, où il prend à tâche de pénétrer la nature du Dieu triple et un, en même temps que d'expliquer le secret de la création de l'univers.

4° Dans son *Traité de la Concupiscence*, Bossuet n'a fait autre chose que traduire, avec la magie du langage qui lui est propre, le *Dixième livre des Confessions*. D'un autre côté, quoiqu'il ne distingue point, à l'exemple de l'évêque d'Hippone, la liberté qui consiste à choisir et celle qui consiste à vouloir; ou encore, quoiqu'il

1. *Œuvres complètes*, t. XXV, p. 38; *Logique*, liv. I, chap. XXXVII.
2. *Ibid.*, t. V, p. 2 et suiv.; *Première Semaine*, Ire et IIe Élévations.

professe résolûment d'après saint Thomas la théorie de la prémotion physique, il admet avec Augustin la certitude immédiate, indiscutable, de la liberté prise en elle-même, et dans son *Traité du Libre Arbitre*, emploie des arguments tout augustiniens afin d'accorder la liberté avec la prescience de Dieu[1]. Il convient même d'observer que dans les termes au moins il surpasse son maître, lorsqu'il professe, avec la modération suprême du génie, « qu'il faut, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoique on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue[2]. » Ajoutons d'ailleurs que Bossuet prétend ne pas suivre d'autres voies que celles mêmes qu'a tracées saint Augustin pour concilier avec la grâce le libre arbitre. « Après tout, écrit-il dans le *Mémoire sur la Bibliothèque ecclésiastique de Dupin*, de quoi s'agit-il? Il s'agit de savoir à qui il faut demander la grâce de bien faire, à qui il faut rendre grâce quand on a bien fait; il s'agit de reconnaître que Dieu incline les cœurs à tout le bien par des moyens très-certains et très-efficaces, et de confesser un pareil besoin de ce secours, tant dans le commencement des bonnes œuvres, que dans leur parfait accomplissement : il s'agit de reconnaître que cette grâce que Dieu donne dans le temps, a été préparée, prévue, prédestinée de toute éternité : que cette prédestination est gratuite à la regarder dans son total, et présuppose en Dieu une prédilection spéciale pour ses élus. Voilà l'abrégé de la

1. *Œuvres complètes*, t. XXII, p. 273-305, *Traité du Libre Arbitre*, chap. IV-X.

2. *Ibid.*, *ibid.*, p. 284; *Ibid.*, chap. IV.

doctrine de saint Augustin sur la grâce, et tout le terme où il tend... Si donc on veut dire que les anciens Pères sont contraires à saint Augustin dans la conciliation que proposaient les semi-Pélagiens du libre arbitre et de la grâce, en disant que le libre arbitre commence, et que la grâce achève le bien ; ce n'est plus saint Augustin, mais la tradition et la foi que l'on fait attaquer aux Pères[1]. » Dans ses *Avertissements aux Protestants*[2], dans sa *Défense de la Tradition et des Saints Pères*[3], Bossuet proclame de même « cette force insurmontable de la grâce, *delectabilem perpetuitatem et insuperabilem fortitudinem*, » comme parle saint Augustin[4]. Cependant, nous en demandons pardon à l'immortel évêque de Meaux, mais il s'est fait illusion. A l'honneur de son imperturbable bon sens, il ne se trouve pas, en cette délicate matière de la grâce, aussi augustinien qu'il se l'imagine. Et en effet, jamais Bossuet n'a, autant qu'Augustin, compromis par la grâce le libre arbitre de l'homme. Jamais non plus, malgré tout, il n'a dogmatisé sur la grâce avec cette aisance de raison que finit par affecter saint Augustin. La grâce lui a toujours été un grand, un impénétrable mystère. « C'est le grand mystère de la grâce, d'un côté, d'être si présente à tous ceux qui tombent, qu'ils ne tombent que par leur pure faute, sans qu'il leur manque rien pour pouvoir persévérer ; et de l'autre, d'agir telle-

1. *Œuvres complètes*, t. XIX, p. p. 428.

2. *Ibid.*, t. XIV, p. 88 ; *Deuxième Avertissement sur les lettres de M. Jurieu*, XII.

3. *Ibid.*, p. 702 et suiv., liv. XII, XXXIV, XXXV.

4. *Ibid.*, t. III, p. 13 ; *Avertissement sur le Livre des Réflexions morales*, § V.

ment dans ceux qui persévèrent actuellement, qu'ils soient fléchis et persuadés par un attrait invincible. C'est, encore un coup, le grand mystère de la grâce, qu'à même temps que les justes qui persévèrent, doivent leur persévérance à une grâce qui leur est donnée par une bonté particulière, ceux qui tombent ne puissent se plaindre que le plein et parfait pouvoir de persévérer leur soit soustrait. Il importe que la liaison de deux vérités si fondamentales soit impénétrable à la raison humaine, qui doit entrer dans une raison plus haute, et croire que Dieu voit dans sa sagesse infinie les moyens de concilier ce qui nous paraît inalliable et incompatible. Apprenons donc à captiver notre intelligence pour confesser ces deux grâces, dont l'une laisse la volonté sans excuse devant Dieu, et l'autre en lui permet pas de se glorifier en elle-même[1]. »

5° C'est, au contraire, de toutes pièces, que Bossuet emprunte à saint Augustin sa philosophie de l'histoire. Ébauchée dans les *Oraisons funèbres*, où l'évêque de Meaux décrit, à la manière de l'évêque d'Hippone, l'intervention de la Providence dans les événements humains; cette philosophie prend corps dans le *Discours sur l'histoire universelle.* Assurément, cette composition est faite de main de maître et on y voit briller à chaque page l'empreinte d'un génie qui s'appartient. Cependant la conception qui l'anime est tout augustinienne. Que se propose effectivement Bossuet en rédigeant cet ouvrage? « De considérer, dans l'ordre des temps, *la suite du peuple de Dieu* et celle *des grands empires*, deux choses

1. *Œuvres complètes*, t. III, p. 6; *Avertissement sur le Livre des Réflexions morales*, § VI.

qui roulent ensemble dans ce grand mouvement des siècles, où elles ont, pour ainsi dire, un même cours [1] »

Et, partant de ces données, quelle est sa doctrine? « C'est que l'Église sera sur la terre toujours immuable et invincible, jusqu'à ce que ses enfants étant ramassés, elle soit tout entière transportée au ciel, qui est son séjour véritable. Pour ceux qui seront exclus de cette Cité céleste, une rigueur éternelle leur est réservée [2]. » Oubliez Rome, les païens et les barbares; tenez compte de la différence nécessaire des détails et des temps, et dans le *Discours sur l'histoire universelle* vous avez mot pour mot le livre *De la Cité de Dieu*.

6° A la philosophie de l'histoire que développe Bossuet, se relie d'une manière étroite la politique qu'il adopte. Car, suivant lui, « il n'y eut jamais une plus belle constitution d'état que celle du peuple de Dieu [3]. » En politique donc, de même qu'en histoire, moins chimérique, mais aussi d'un esprit moins dégagé, moins étendu et moins pénétrant que Fénelon, son rival de gloire [4]; imité à son tour par son modeste et savant collaborateur Fleury [5]; le précepteur du Dauphin, le conseiller d'État de Louis XIV suit pas à pas les errements de saint Augustin. Comme lui, ayant dessein de confondre « ceux qui croient que la piété est un affaiblis-

1. *Œuvres complètes*, t. XXIII, p. 114; *Première partie, Les Époques*, XII.

2. *Ibid.*, *ibid.*, p. 326; *Seconde partie, la Suite de la Religion*, XXXI.

3. *Ibid.*, *ibid.*, t. XXV, p. 165; *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, *au Dauphin*.

4. Voy. Ramsay; *Essai philosophique sur le Gouvernement civil*, Londres, 1721, in-12.

5. *Opuscules*: *Politique chrétienne, tirée de S. Augustin.*

sement de la politique[1] », il tire comme lui, de l'Écriture, presque toutes ses maximes. Le moyen, après cela, que l'évêque de Meaux et l'évêque d'Hippone, ne se soient pas rencontrés dans les mêmes théories? Mais Bossuet n'en a pas moins toujours en vue, d'une manière particulière, les enseignements de saint Augustin. De là, soit dans la *Politique Sacrée*, soit dans les *Avertissements aux Protestants*, des doctrines pleines d'équivoques, ou même profondément regrettables, quoique tout augustiniennes.

C'est ainsi que sans assujettir l'autorité royale au pouvoir ecclésiastique, Bossuet ne reconnaît guère au-dessus d'elle que le jugement de Dieu[2]; s'assurant que de la sorte il distingue suffisamment du gouvernement arbitraire le gouvernement absolu qu'il préconise. Pour lui, du reste, aussi bien que pour Augustin, l'autorité royale est toute semblable à l'autorité paternelle. Elle a été établie directement de Dieu, et c'est pourquoi la personne des rois est sacrée. Dieu a mis dans les princes quelque chose de divin[3].

L'évêque de Meaux n'est pas plus heureux à propos de l'esclavage; car ni les lumières de son génie, ni près de treize siècles de Christianisme écoulés, n'ont pu le détacher des tristes théories d'Augustin sur ce sujet. Sans doute il ne s'avise pas de remonter si haut que le mystique auteur de la *Cité de Dieu*, et ne va point jusqu'à dériver l'esclavage du péché. Mais après avoir re-

1. *Œuvres complètes*, t. XXV, p. 166; *Politique, etc., au Dauphin.*

2. *Ibid.*, t. XXV, p. 254, 407; *Politique, etc.*, liv, IV, art. 2, *Quatrième proposition*; liv. VIII, art. 2, *Première proposition.*

3. *Ibid.*, *ibid.*, p. 217; liv. III, art. 2, *Troisième proposition.*

connu dans la servitude « un état contre nature, [1] » il estime, sans s'inquiéter de la contradiction, « que l'origine de la servitude vient des lois d'une juste guerre[2]. » A ce compte, il affirme que l'esclave ne peut rien contre personne qu'autant qu'il plaît à son maître. « Les lois disent qu'il n'a point d'état, point de tête, *caput non habet;* c'est-à-dire que ce n'est pas une personne dans l'Etat. Aucun bien, aucun droit ne peut s'attacher à lui. Il n'a ni voix en jugement, ni action, ni force, qu'autant que son maître le permet; à plus forte raison n'en a-t-il point contre son maître. De condamner cet état, ce serait entrer dans les sentiments de ceux qui trouvent toute guerre injuste : ce serait non-seulement condamner le droit des gens où la servitude est admise, comme il paraît par toutes les lois; mais ce serait condamner le Saint-Esprit, qui ordonne aux esclaves, par la bouche de saint Paul, de demeurer en leur état, et n'oblige point leurs maîtres à les affranchir[3]. »

Signalons enfin un dernier et déplorable trait de l'influence d'Augustin sur l'intelligence pourtant si ferme et si saine de Bossuet.

A l'exemple de l'évêque d'Hippone, l'évêque de Meaux enseigne « que le prince doit employer son autorité pour détruire dans son État les fausses religions »; et qu'ainsi « on peut employer la rigueur contre les observateurs des fausses religions, quoique la douceur soit préfé-

1. *Œuvres complètes*, t. XXV, p. 217; *Politique, etc.*, liv. III, art. 2, *Troisième proposition.*

2. *Ibid.*, t. XIV, p. 316; *Cinquième Avertissement aux Protestants*, L.

3. *Ibid., ibid.*, p. 317, L, LI.

rable[1]. » Et il reproduit ce dogmatisme insupportable dans le plus intime de sa correspondance. « Je conviens sans peine, écrit-il à Basville, des droits des souverains à forcer leurs sujets errants au vrai culte, sous certaines peines[2]. » Évidemment, l'inspiration morale et religieuse qui circule à travers les pages de la *Politique Sacrée* ne saurait racheter de pareilles maximes, non plus que la conduite personnelle de Bossuet les excuser[3]. Prises en elles-mêmes, enfin, elles n'en restent pas moins odieuses pour avoir été professées et appliquées par les Protestants mêmes qu'elles devaient accabler.

C'est précisément par cette triste doctrine du *Compelle intrare* qu'acceptent, au dix-septième siècle, les plus nobles intelligences, sous la pression des circonstances et comme en témoignage de la faiblesse humaine ; qu'Augustin, à la même époque, s'aliène nombre d'esprits et suscite de véhéments contradicteurs.

Entre tous, il faut nommer Pierre Bayle. Assurément, les notes dont Bayle a grossi l'article *Augustin* de son *Dictionnaire*, sont loin d'être bienveillantes ou même impartiales. Ici, comme presque toujours, l'érudition de Bayle tourne à la diffamation. On ne peut nier, néanmoins, que plus d'une fois ses observations ne

1. *Œuvres complètes*, t. XXV, p. 352, 353; *Politique, etc.*, liv. VII, art. 3, *Neuvième et dixième propositions*. Cf. *Ibid.*, t. XIV, p. 666 ; *Sixième Avertissement aux Protestants*, LXXXIX-XCI.

2. *Ibid.*, t. XXVI, p. 350 ; lettre CCXXVII (1700). Cf. *Ibid.*, t. XIII, p. 218 ; *Histoire des Variations*, liv. X, 56.

3. Voy. dans mes *Portraits et Études*, Paris, 1863, in-12, les *Études sur Bossuet*.

portent coup[1]. Mais où Bayle a pleinement raison pour le fond des choses, c'est dans son *Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Évangile selon saint Luc: « Contrains-les d'entrer*[2]. » C'est là que, sans tenir compte d'ailleurs des temps calamiteux où vécut saint Augustin, et de la mansuétude qu'il fit tant de fois paraître, il le dénonce comme « le grand patriarche » de ces malheureuses apologies de la violence mise au service de la vérité[3]. « Il avait beaucoup d'esprit, écrit-il en parlant de l'évêque d'Hippone, mais il avait encore plus de zèle, et autant il donnait à ce zèle (car il lui donnait beaucoup), autant ôtait-il au solide raisonnement et aux pures lumières de la vraie philosophie[4]. » Et Bayle, défenseur si intéressé de la nécessité de la tolérance, concluait fortement : « Si dans l'impossibilité de se convaincre mutuellement, on ne se réduit pas aux lois communes de la société et de la morale, c'est-à-dire à s'abstenir les uns envers les autres du vol, du meurtre, et de semblables voies de fait, le Christianisme ne peut être qu'un théâtre de fureur, et un train de guerre civile, à quoi l'on ne saurait trouver de remède[5]. »

Vainement le Président Cousin entreprendra plus tard une *Réfutation des critiques de Bayle*[6]. Barbeyrac les renouvellera en partie, non sans une vivacité

1. Cf. *Nouvelles de la République des Lettres*, *Œuvres diverses de Bayle*, La Haye, 1737, 4 vol. in-fol., t. I, p. 174.
2. Cf. *Ibid.*, t. II, p. 367.
3. *Ibid., ibid.*, p. 445.
4. *Ibid.*, *ibid.*
5. *Ibid.*, *ibid.*, p. 461.
6. Paris, 1732, in-4°.

parfois blâmable, dans sa *Préface* sur Pufendorf[1]; et si D. Remy Ceillier écrit, afin de venger l'évêque d'Hippone, une *Apologie de la Morale des Pères contre les injustes accusations du sieur Barbeyrac*[2]; celui-ci lui opposera, en manière de réplique, son *Traité de la Morale des Pères de l'Église*[3]. Citons encore parmi les adversaires d'Augustin, Mosheim et Le Clerc; parmi ses défenseurs Muratori et Maffei. Mais hâtons-nous de nous détourner de ces âpres et pédantesques disputes d'érudits pour considérer un dernier et éclatant exemple de l'influence des doctrines philosophiques de saint Augustin. Je veux parler de l'Augustinianisme de Leibniz.

Telles sont les immenses lectures du philosophe de Hanovre, son universelle curiosité, l'actif intérêt qu'il prend à toutes les questions philosophiques ou théologiques qui divisent les esprits de son temps, qu'il ne se pouvait pas que les œuvres de l'évêque d'Hippone ne lui fussent familières. Les écrits de saint Augustin étaient même de ceux qui avaient charmé la première enfance de « ce miraculeux Saxon[4]. » Car, âgé de six ans à peine, il fallut lui ouvrir la bibliothèque de son père et l'y laisser s'abîmer comme en extase au milieu des ouvrages des anciens. « Je brûlais, raconte-t-il lui-même dans son autobiographie, je brûlais de connaître

1. *Le Droit de la Nature et des Gens*, traduit de Pufendorf; Amsterdam, 1712, 2 vol. in-4°.

2. Paris, 1718, in-4°.

3. Amsterdam, 1728, in-4°.

4. Expression de Boinebourg. Voy. Gruber, *Commercii Epistolici Leibnitiani Tomus prodromus, Anecdota Boineburgica; Hanoveræ et Gottingæ*, 1745, 2 vol. in-12.

la plupart des anciens, dont je ne savais que les noms, Cicéron, Quintilien et Sénèque, Pline, Hérodote, Xénophon, Platon et les écrivains de l'Histoire Auguste, et un grand nombre de Pères de l'Église latins et grecs. J'allais de l'un à l'autre, au gré de ma passion, et je trouvais dans cette merveilleuse variété des choses, une jouissance inexprimable[1]. » Errant au hasard parmi les livres, il lui semblait entendre le « *Tolle, lege,* » qui avait guidé saint Augustin[2].

Dans le vaste éclectisme de Leibniz devaient donc nécessairement entrer des éléments augustiniens. Et en effet, c'est en parfaite connaissance de cause que Leibniz parle des origines de l'Augustinianisme ; qu'il en démêle, en beaucoup de points, le vrai et le faux ; et qu'aussi dans sa *Théodicée* il s'en approprie d'essentiels principes.

Écoutons-le, en 1696, écrivant à Fardella : « *Verissimum est multa præclara contineri in Augustino etiam ad philosophiam theologiæ cognatam illustrandam, et operæ pretium esse facturum, qui dispersa per ejus scripta in unum colligat. Et cum Platonica non minus quam Aristotelica ei fuerint explorata, et illa magis etiam amata, Plato autem ad veritatem theologiæ naturalis multo Aristotele propius accesserit, eo uberiores poterunt fructus percipi ex Augustino. Interim fatendum est hæc tantum (ut ita dicam) incunabula esse veritatis, quam meo judicio ad majorem longe maturitatem jam perducere datur... Augus-*

1. Guhrauer, *Leibniz eine Biographie*, Breslau, 1846, 2 vol. in-12, t. II, p. 53. *Anmerkungen, Vita Leibnitii a semetipso breviter delineata.*

2. Erdmann, *Leibnitii Opera Philosophica omnia*, Berolini, 1840, in-4°, p. 91, *In Specimina Pacidii Introductio historica.*

tinum puto Pythagoricæ et Platonicæ Scolæ placita secutum. Nam per Pythagoram imprimis de mentis immaterialitate et immortalitate dogma ex Oriente allatum in Græcia inclaruit; Plato autem longius progressus vidit non alias esse substantias quam animas, corpora autem in perpetuo fluxu versari. Cogitata horum emendavit atque etiam auxit Augustinus ad normam christianæ sapientiæ; hunc Scolastici, sed longo intervallo, sunt secuti. Mihi summa rei videtur consistere in vera notione substantiæ, quæ eadem est cum notione monadis sive realis unitatis[1]. »

Leibniz, toutefois, ne dissimule point au savant Franciscain ce qu'il trouve de manquements dans l'Augustinianisme. Car, en 1691, tout en se montrant impatient de recevoir l'ouvrage que Fardella préparait sur saint Augustin, « *quod moliris, Augustinianum opus,* » il lui écrivait : « *Multa apud Platonicos Augustinumque præclara reperiuntur, sed quæ arbitror ab ipsismet non satis intellecta, et ex impetu magis et calore, quam luce nata*[2]. »

On l'aura remarqué. Leibniz se rencontre avec Saint-Cyran dans une commune expression. C'est « de son impétuosité et de sa chaleur, plus que de sa lumière » que lui semblent sortir les écrits d'Augustin. Ainsi, ce n'est point sans faire ses réserves que l'auteur de la Monadologie admire le génie de l'évêque d'Hippone. Il paraît même porté à croire que la différence de ses sentiments, en plusieurs questions, d'avec ceux du saint

1. Grotefend, *Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld, Landgrafen Ernest von Hessen, Foucher, Fardella; Hanover*, 1846, in-8°, p. 208.
2. Dutens, *Leibnitii Opera omnia, Genevæ*, 6 vol. in-4°, t. II, p. 234.

Docteur, peut expliquer la froideur que l'on témoigne en France pour sa *Théodicée.* « Je suis un peu surpris, écrit-il en 1712 à Grimarest, de ne pas encore apprendre que ma *Théodicée* ait été rapportée dans le *Journal des Savants.* Apparemment, quelqu'un de ces messieurs qui professent un grand attachement à saint Augustin ne sera point content que je n'aie pu me dispenser de m'écarter de quelque chose de ses sentiments. Saint Augustin était un grand homme sans doute, et avait infiniment d'esprit; il paraît assez qu'il a formé son système peu à peu, selon qu'il était engagé, sans avoir eu d'abord un plan complet. Ainsi, n'ayant pas prévu toutes les difficultés qui l'incommoderaient, il a été réduit quelquefois à recourir à de mauvaises excuses [1]. »

En 1714, dans une lettre à Montmort, c'est encore le même langage :

« M. l'abbé Bignon m'avait promis qu'on mettrait des extraits de ma *Théodicée* dans le *Journal des Savants;* mais jusqu'ici ceux qui travaillent à ce journal ne l'ont pas fait. Peut-être n'approuvent-ils point que j'aie osé m'écarter un peu de saint Augustin, dont je reconnais la grande pénétration; mais comme il n'a travaillé à son système que par reprises, et à mesure que ses adversaires lui en donnaient l'occasion, il n'a pu le rendre assez uni : outre que notre temps nous a donné des lumières qu'il ne pouvait avoir dans le sien [2]. »

1. Dutens, t. V, p. 65.
2. *Ibid., ibid.,* p. 8.

La justesse de ces appréciations est incontestable.

Quelles étaient donc les parties de l'Augustinianisme qu'acceptait Leibniz? Quelles étaient celles qu'il rejetait? Écartons, autant que possible, les écrits purement théologiques, où s'est exercé, comme en se jouant, cet entreprenant et vaste génie, et tenons-nous en à la *Théodicée.* Aussi bien, est-ce expressément dans cet ouvrage, dernier fruit de ses méditations, et auquel l'avaient préparé ses habitudes d'enfance, son éducation quasi scolastique, les controverses religieuses de son époque, que Leibniz a établi lui-même le départ de ce qu'il admet des doctrines augustiniennes et de ce qu'il en répudie. Et en effet, n'était-ce pas expressément à propos des questions sur *la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, que Leibniz pouvait être en désaccord ou s'accorder avec Augustin?

Or, voici quelles sont, notées de sa propre main, les doctrines augustiniennes que décline l'auteur de la *Théodicée :*

1° « Dans les dogmes mêmes des disciples de saint Augustin, je ne saurais goûter, écrit-il, la damnation des enfants non régénérés, ni généralement celle qui ne vient que du seul péché originel... La corruption de l'homme non régénéré ne l'empêche point d'avoir des vertus morales véritables et de faire quelquefois de bonnes actions dans la vie civile, qui viennent d'un bon principe, sans aucune mauvaise intention, et sans mélange de péché actuel. En quoi j'espère qu'on me pardonnera, si j'ai osé m'éloigner du sentiment de saint Augustin, grand homme sans doute, et d'un merveilleux esprit, mais qui semble porté quelquefois à outrer

les choses, surtout dans la chaleur de ses engagements. Je ne saurais croire non plus que Dieu damne ceux qui manquent des lumières nécessaires... Il ne paraît point nécessaire non plus que tous ceux qui sont sauvés le soient toujours par une grâce efficace par elle-même, indépendamment des circonstances [1]. »

2° « Je ne trouve pas aussi qu'il soit nécessaire de dire que toutes les vertus des païens soient fausses, ni que toutes leurs actions étaient des péchés, *splendida peccata*, quoiqu'il soit vrai que ce qui ne vient pas de la foi ou de la droiture de l'âme devant Dieu est infecté du péché, au moins virtuellement [2]. C'est une saillie de saint Augustin, qui n'a point de fondement dans la sainte Écriture et qui choque la raison [3]. »

Et avec une sagacité supérieure, Leibniz observe que cette doctrine excessive offre plus d'une analogie avec la doctrine excessive elle-même du pur amour.

« *Etiam de virtutibus,* écrit-il à Hanschius (1707), *præclare Platonici et Stoici veteres, rigidiorque est Augustinus, qui non contentus, in virtutibus eorum perpetua peccata quæsisse, quod ipsum nimium est, etiam præcepta philosophorum ubique prava putat, tanquam omnia sub honestatis nomine ad laudum vanitatem et superbiam retulissent. Sed constat tamen, sæpe recta ipsos non spe præmii, aut pœnæ timore, sed virtutis amore commendasse sapienti ; neque illum virtutis amorem differre a dilectione justitiæ, quam*

1. Dutens, t. I, p. 336 ; *Tentaminum Theodicææ de bonitate Dei, libertate hominis et origine mali, Pars* III, 283.

2. *Ibid., ibid.*

3. *Ibid., ibid.*, p. 321, *Pars* III, 259.

inculcat Augustinus, eamque ad justitiam essentialem, id est, Deum ipsum refert, in quo fons veri bonique, quod nec **Plato** *plane ignorabat, semper respiciens ad ipsum verum,* αὐτὸ ἀληθές. *Sed philosophos omnia ad se retulisse objicit Augustinus, creaturamque adeo prætulisse creatori. Ego vero vereor, ne hæc nimia sit subtilitas, qualis nuper quorumdam Deum amari jubentium nullo nostri respectu. Neque enim per naturam rerum fieri potest, ut quisquam suæ felicitatis rationem non habeat*[1]. »

3° « Je tiens contrairement à saint Augustin, continue Leibniz, que Dieu ne saurait agir comme au hasard par un décret absolument absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables. Et je suis persuadé qu'il est toujours mû, dans la dispensation de ses grâces, par des raisons où entre la nature des objets; autrement il n'agirait point suivant la sagesse; mais j'accorde cependant que ces raisons ne sont pas attachées nécessairement aux bonnes et mauvaises qualités naturelles des hommes, comme si Dieu ne donnait jamais ses grâces que suivant ces bonnes qualités, quoique je tienne qu'elles entrent en considération comme toutes les autres circonstances, rien ne pouvant être négligé dans les vues de la suprême sagesse[2]. »

A ces points près, et un petit nombre d'autres exceptés, « où saint Augustin lui paraît obscur ou même rebutant[3], » Leibniz estime qu'on se peut accommoder

1. Dutens, t. II, p. 224.
2. *Ibid.*, t. I, p. 336; *Tentaminum Theodicææ, Pars* III, 283.
3. *Ibid., ibid.* 284.

de son système. Signalons les emprunts principaux qu'il lui a faits.

1° L'auteur de la *Théodicée* approuve particulièrement cette proposition augustinienne, dont il s'est lui-même si fréquemment servi, laquelle porte que de la substance de Dieu il ne peut sortir qu'un Dieu, et qu'ainsi la créature est tirée du néant. C'est ce qui la rend imparfaite, défectueuse et corruptible. Le mal ne vient pas de la nature, mais de la mauvaise volonté[1]. Le mal n'est point une substance, mais une négation, ou une privation. Sa cause est déficiente, non efficiente[2]. Le mal ne vient donc pas de Dieu. Car l'action de Dieu va au positif[3].

2° Leibniz qui distingue en Dieu avec saint Augustin une volonté antécédente et une volonté conséquente, établit fortement, à la suite de l'évêque d'Hippone, d'une part, que sous un Dieu juste personne ne peut être malheureux, s'il ne le mérite[4]; d'autre part,

1. Dutens, t. I, p. 336; *Tentaminum Theodicææ, Pars* III, 283.

2. *Ibid., ibid.*, p. 410; *Epitome Controversiæ ad syllogismos redactæ*, V. *Object*, et p. 141; *Tentaminum Theodicææ, Pars* I, 29-30.

3. *Ibid., ibid.* Cf. Grotefend, *Discours de Métaphysique*, à la suite de la *Correspondance avec Arnauld*. « Dieu n'est pas la cause du mal. Car non-seulement après la perte de l'innocence des hommes le péché originel s'est emparé de l'âme, mais encore auparavant il y avait une limitation ou imperfection originale conaturelle à toutes les créatures, qui les rend peccables ou capables de manquer..... *Et c'est à quoi doit se réduire, à mon avis, le sentiment de S. Augustin* et d'autres auteurs, que la racine du mal est dans le néant, c'est-à-dire dans la privation ou limitation des créatures, à laquelle Dieu remédie gracieusement par le degré de perfection qu'il lui plaît de donner. »

4. Dutens, t. I, p. 332, 333, 336, *Tentaminum Theodicææ, Pars* III, 275, 276, 284.

que Dieu ne permettrait pas le mal et surtout n'y concourrait pas, si sa parfaite sagesse ne s'en servait pour ses fins et n'en tirait le bien. D'une manière générale, on peut dire que l'optimisme de Leibniz repose sur un fond de philosophie tout augustinien.

3° Leibniz qui signale « les bonnes réflexions qu'a faites saint Augustin, sur la certitude morale dans son livre *De Utilitate credendi*[1], et qui doit peut-être au *Traité de la Musique* sa théorie des idées latentes[2] ; Leibniz se plaît surtout à célébrer dans l'évêque d'Hippone le Platonicien. Suivant lui, c'est grâce à son initiation au Platonisme que l'incomparable évêque a comme entrevu la nature de la substance, et compris la vraie nature des idées. « Dieu, écrit Leibniz, est à l'esprit ce que la lumière est aux yeux. C'est là cette divine vérité qui luit au dedans de nous-mêmes, comme l'a tant de fois répété Augustin et avec lui Malebranche[3]. » « Il semble, écrit-il encore, que Platon parlant des idées, et saint Augustin parlant de la vérité, ont eu des pensées approchantes de celles de Malebranche, que je trouve fort raisonnables... Et, bien loin de dire avec l'auteur de la réfutation, le P. Dutertre[4], que le système de saint Augustin est un peu infecté du langage et des opinions platoniciennes, je dirais presque qu'il en est enrichi et qu'elles lui donnent du relief[5]. »

1. Dutens, t. VI, p. 245.
2. Cf. Augustinus, *De Musica*, lib. VI, cap. IV.
3. Dutens, t. II, p. 224, *Epistola ad Hanschium, de Philosophia Platonica, sive de Enthusiasmo Platonico* (1707).
4. Dans sa *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M......, auteur de la Recherche de la Vérité*, 1715. 3 vol. in-12.
5. Dutens, t. II, p. 216, *Lettre à Montmort* (1715).

Il serait facile, mais certainement superflu, de recueillir dans les œuvres de Leibniz nombre d'autres citations qui prouveraient combien il s'était pénétré des principes augustiniens. Ajoutons seulement que de tous les écrits de saint Augustin, c'est la *Cité de Dieu*, qui semble avoir inspiré au philosophe de Hanovre le plus d'admiration [1].

Leibniz d'ailleurs clôt cette ère glorieuse de spéculation pure où, en l'absence de liberté politique, l'activité humaine s'était concentrée avec une puissance prodigieuse dans les mathématiques, la théologie, la métaphysique. L'âge suivant a d'autres préoccupations et ses visées deviennent toutes pratiques. Aussi, malgré les controverses qui s'agitent encore autour de cette grande mémoire d'Augustin, et en dépit des doctes travaux de Dom Ceillier [2], l'évêque d'Hippone reste à peu près complétement discrédité au dix-huitième siècle.

Tandis que Polignac, Gerdil, Massillon ne font que le mentionner, Voltaire qui lui dérobe les plus fines parties de son article *Mémoire* le traite de sophiste, et Rousseau l'appelle rhéteur; « tout en imitant sa passion et sa logique [3]. » Quant à Montesquieu, il soupçonne à peine cette sublime intelligence [4]; et il faut aller jusqu'à

1. Dutens, t. VI, p. 244, Lettre v, *à Thomas Burnet* (1696?) Cf. Kortholt, *Leibnitii Epistolæ ad diversos, Lipsiæ*, 1734, 4 vol. in-12; t. II, p. 190 et 232, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois.*

2. *Histoire générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 1729-1763, 23 vol. in-4°.

3. M. Villemain, *Tableau de l'Éloquence chrétienne au quatrième siècle, S. Augustin.*

4. Cf. *Esprit des Lois*, liv. XXVI, chap. v; *Grandeur et Décadence des Romains*, chap. XIX.

Vico pour trouver un penseur qui ait puisé profondément aux sources augustiniennes. Ce fut en effet en réfléchissant sur l'accord nécessaire de la grâce et de la liberté, que l'auteur de la *Science Nouvelle* en vint à croire que le développement de la société doit être, comme le cœur humain, soumis à une loi constante, universelle et divine, dont l'application variable dépend de l'instable volonté de l'homme; espérant dès lors « découvrir au droit naturel des gens un principe immortel. » Sa conception *d'une république éternelle et naturelle, la meilleure possible dans chacune de ses espèces et ordonnée par la Providence divine*[1], n'est qu'une application ou une transformation savante de l'idée mère de la *Cité de Dieu.*

Beaucoup plus près de nous, M. Ballanche, dans l'exposition de ses rêveries palingénésiaques; M. Frédéric Schlegel dans sa *Philosophie de l'Histoire* s'inspirent de saint Augustin[2]. De leur côté, M. de Châteaubriand, dans le *Génie du Christianisme*, M. J. de Maistre, dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, reproduisent quelques-unes de ses pensées les plus éclatantes ou les plus subtiles, sur la théorie de l'expiation, par exemple, la dé-

1. *La Science Nouvelle*, Conclusion.

2. *Traduction de Lechat*, 1841, 2 vol. in-8°. Cf. t. II, p. 78, leçon XI. « Le saint évêque Augustin se montre dans ces temps sous les traits d'un Cicéron chrétien, parlant, il est vrai, un autre langage, mais mêlant aussi la rhétorique à une philosophie encore plus inquiète et plus ardente à la poursuite de la vérité; possédant pareillement de vastes connaissances historiques, auxquelles se joignent des vues profondes et de grandes idées sur la politique; penseur, en outre, plus profond et génie plus surprenant que le vieux citoyen de la république expirante. »

monstration de la Providence[1], les merveilles du nombre *trois*[2]. Enfin après avoir invoqué dans l'*Essai sur l'indifférence*, afin d'établir la nécessité de l'unité et de l'autorité, « ce puissant génie, dont les paroles, vénérées des siècles et consacrées par l'approbation de l'Église, sont comme la voix de la tradition[3], » M. de Lamennais semble emprunter à saint Augustin quelque chose de son langage, lorsqu'il traite dans l'*Esquisse d'une Philosophie* du beau, des arts et en particulier de la musique[4]. Manifestement au moins, il doit à l'évêque d'Hippone cette affirmation sur laquelle repose tout l'ouvrage, à savoir « que la Trinité est le type, le moule de l'univers, qui va se reproduisant dans tous les détails de ce vaste ensemble, depuis l'homme jusqu'à l'être inorganique[5]. »

Ainsi, l'Augustinianisme finit « comme le Rhin qui n'est plus qu'un ruisseau lorsqu'il se perd dans l'Océan. »

1. *Œuvres complètes*, 1845, 8 vol. in-8°; Cf. t. VI, p. 7, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, VIIe Entretien.

2. *Ibid.*, *ibid.*, p. 281, XIe Entretien. Cf. *Génie du Christianisme; Première Partie*, chap. III. « Nous croyons entrevoir dans la nature même une sorte de preuve physique de la Trinité. Elle est l'archétype de l'univers, ou, si l'on veut, sa divine charpente. Ne serait-il pas possible que la forme extérieure et matérielle participât de l'arche intérieure et spirituelle qui la soutient, de même que Platon représentait les choses corporelles comme l'ombre des pensées de Dieu? Le nombre trois semble être dans la nature le nombre par excellence. Le trois n'est pas engendré et engendre toutes les autres fractions, ce qui le faisait appeler le nombre *sans mère* par Pythagore... Les philosophes divisèrent l'homme moral en trois parties; et les Pères de l'Eglise ont cru retrouver l'image de la Trinité spirituelle dans l'âme de l'homme. »

3. *Essai sur l'Indifférence*, 1844, 4 vol. in-12, t. II, p. 400, IVe part., chap. V.

4. *Esquisse d'une Philosophie*, 1840, 4 vol. in-8°, t. III, liv. VIII et IX.

5. Cf. *Ibid.*, t. I, Préface, p. XIII, et liv. I-VI.

CHAPITRE III

DISCUSSION DE LA PHILOSOPHIE DE S. AUGUSTIN

L'indication des sources où a puisé saint Augustin, le fidèle quoique rapide crayon de l'influence qu'il a exercée durant les siècles qui ont suivi, permettent déjà de pressentir ce que vaut la philosophie de l'évêque d'Hippone. Élève de l'antiquité, disciple de génie, mais enfin disciple de Platon, s'il a transformé, épuré le Platonisme au foyer des dogmes chrétiens, on ne saurait, il est vrai, lui reconnaître une pensée originale. Toutefois, comment ne point placer très-haut la doctrine augustinienne, qui, malgré ses disparates et tout obstruée qu'elle est de préjugés, de formules accablantes pour la nature humaine, de restrictions mortelles pour la science, n'en a pas moins conservé vivante, à travers les âges, nourri, propagé, la flamme sacrée du spiritualisme et de l'idéalisme ?

Cependant, il convient de fixer ces impressions nécessairement flottantes, de passer des généralités aux précisions, de discuter, en un mot, la philosophie dont nous avons cherché à restituer le contexte et à retracer l'histoire.

Sans doute, le nom de saint Augustin impose, et on semble mal venu à n'être pas tout admiration pour celui à qui l'Église a décerné les honneurs des autels; dont la postérité émue vénère la mémoire avec une sorte d'attendrissement; qui des accents de son repentir et des affirmations de son dogmatisme a comme rempli l'univers. Mais si l'admiration seule est permise, que devient la critique? Et sans la critique elle-même, que devient l'admiration?

A coup sûr, ce serait une critique bien étroite que celle qui rendrait Augustin responsable de l'abus qu'ont fait de quelques-unes de ses maximes, jetées comme au hasard, des esprits prévenus ou emportés jusqu'à la fureur. Cette grande intelligence eût détesté un tel aveuglement; cette grande âme n'eût éprouvé pour d'odieuses pratiques qu'une invincible horreur. Cependant, si des propositions outrées, reprochables, pernicieuses, sont échappées au céleste écrivain, comment ne point en déclarer l'excès, la fausseté ou le péril?

Ce serait également se montrer peu judicieux et commettre un grossier anachronisme que d'apprécier les idées d'un évêque du quatrième siècle au criterium de nos propres idées. Cependant, si le bénéfice du temps, une plus complète éducation, les efforts accumulés des esprits, nous ont mis en possession, touchant des points essentiels, de théories moins imparfaites, moins arbitraires, moins vagues que celles qu'a pu professer saint Augustin, comment ne pas l'affirmer nettement, sans qu'il y ait, du reste, à s'en prévaloir?

Enfin, quelle sévérité (en supposant qu'un mot pareil soit ici applicable), quelle sévérité ne se laisserait

fléchir, quand on songe aux circonstances au milieu desquelles a écrit le Docteur de la Grâce, au nombre de ses ouvrages, à la candeur de ses aveux? Reportez-vous à cette sinistre époque, où se démembre et craque jusque dans ses fondements l'Empire romain, sur cette terre d'Afrique que désolent les discussions religieuses ou les troubles politiques, et que vont bouleverser les Barbares. Voilà le lieu de méditation de saint Augustin ; voilà sa paix, voilà sa sérénité !

Quant à ses ouvrages, quelle miraculeuse abondance! Augustin n'en accuse pas moins de quatre-vingt-treize[1], répartis en deux cent trente-deux livres, et il ne comprend dans cette liste ni d'innombrables lettres ni ses sermons[2]. Ajoutez que la plupart de ces traités ont été dictés, non rédigés, que beaucoup même ne sont qu'une vive voix qu'une main étrangère a fixée sur le papier. D'un autre côté, quelle fière modestie, quelle loyauté dans ce livre des *Rétractations*, qui est comme les *Confessions* de l'esprit, après les *Confessions* du cœur! Ce n'est pas le désir, mais uniquement la nécessité de paraître qui a porté l'évêque d'Hippone à se répandre en une multitude d'écrits qui l'effraie. Il avoue

1. Les *Rétractations* comprennent, en réalité, quatre-vingt-quatorze ouvrages, mais saint Augustin rapporte à un seul et même chef le *Livre de la Grâce et du Libre Arbitre* et le *Livre de la Correction et de la Grâce*, adressés tous les deux à Valentin et aux moines d'Adrumète. *Retract.*, lib. II, cap. LXVI, LXVII.

2. « *Hæc opera nonaginta tria in libris ducentis triginta duobus me dictasse recolui, quando hæc retractavi, utrum adhuc essem aliquot dictaturus ignorans ; atque ipsam eorum retractationem in libris duobus edidi, urgentibus fratribus, antequam epistolas ac sermones ad populum, alios dictatos, alios a me dictos retractare cœpissem.* » *Retract.*, lib. II, cap. LXVII

d'ailleurs n'avoir pas toujours suivi ses premières traces ; il avoue s'être trompé, et se soumettant au jugement du Maître unique, dont il redoute la condamnation, son vœu le plus cher est que ceux qui le liront l'imitent, non pas dans ses égarements, mais dans les progrès que lui a permis la divine miséricorde [1].

1. « *Illud etiam quod scriptum est, Ex multiloquio non effugies peccatum* (Prov. x, 19), *terret me plurimum ; non quia multa scripsi, vel quia multa etiam, quæ dictata non sunt, tamen a me dicta conscripta sunt (absit enim ut multiloquium deputem, quando necessaria dicuntur, quantalibet sermonum multitudine ac prolixitate dicantur) : sed istam sententiam Scripturæ sanctæ propterea timeo, quia de tam multis disputationibus meis sine dubio multa colligi possunt, quæ si non falsa, at certe videantur, sive etiam convincantur non necessaria. Quem vero Christus fidelium suorum non terruit, ubi ait : Omne verbum otiosum quodcunque dixerit homo, reddet pro eo rationem in die judicii?* (Matth., xii, 36.) *Unde et ejus apostolus Jacobus : Sit, inquit, omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum* (Jacobi, i, 19). *Et alio loco : Nolite, inquit, plures magistri fieri, fratres mei, scientes quoniam majus judicium sumitis. In multis enim offendimus omnes. Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir* (*Ibid.*, iii, 1, 2). *Ego mihi hanc perfectionem nec nunc arrogo, cum jam sim senex : quanto minus cum juvenis cœpi scribere, vel apud populos dicere; tantumque mihi tributum est, ut ubicumque me præsente loqui opus esset ad populum, rarissime tacere atque alios audire permitterer, et esse velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum. Restat igitur ut me ipse judicem sub magistro uno, cujus de offensionibus meis judicium evadere cupio..... Scribere autem ista mihi placuit, ut hæc emittam in manus hominum, a quibus ea quæ jam edidi, revocare emendanda non possum. Nec illa sane prætereo, quæ catechumenus jam, licet relicta spe quam terrenam gerebam, sed adhuc secularium litterarum inflatus consuetudine scripsi : quia et ipsa exierunt in notitiam describentium atque legentium, et leguntur utiliter, si nonnullis ignoscatur : vel si non ignoscatur, non tamen inhæreatur erratis. Quapropter quicunque ista lecturi sunt, non me imitentur errantem, sed in melius proficientem.* » *Retractationum Libri duo ; Prologus*, 2, 3. — Cf. *Liber de Dono Perseverantiæ*,

Oui, à se rappeler ces circonstances, à considérer l'immensité de ces travaux, à entendre ce généreux langage, quelle sévérité ne se trouverait désarmée ? Cependant, n'est-ce pas rendre à saint Augustin l'hommage le plus digne de lui que d'appeler l'attention sur les vérités impérissables qu'il a comme éclairées de tous les feux de son génie ? Et se peut-il qu'on signale ces vérités dans ses ouvrages sans les dégager des ignorances qui les déparent, ou des erreurs qui les défigurent ?

Osons, par conséquent, exprimer notre pensée tout entière, et pénétré de respect, mais en parfaite liberté, abordons l'examen des théories principales, dont l'ensemble constitue la philosophie de saint Augustin.

Nous aurons à en peser le pour et le contre, à envisager successivement les différents aspects qu'elles peuvent offrir, et ce ne sera point sans doute nous montrer indécis que d'en marquer tour à tour la solidité ou les lacunes. Aussi bien, à travers les alternatives du blâme et de la louange, il ne sera pas malaisé, croyons-nous, de démêler en quelle estime nous tenons les résultats définitifs des doctrines de l'évêque d'Hippone.

cap. XXI. « *Neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur nisi in iis in quibus me non errasse perspexerit. Nam propterea nunc facio libros, in quibus opuscula mea retractanda suscepi, ut nec me ipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrem, sed proficienter me existimo Deo miserante scripsisse, non tamen a perfectione cœpisse : quandoquidem arrogantius loquor quam verius, si vel nunc dico me ad perfectionem sine ullo errore scribendi jam in ista ætate venisse.* »

I. DE LA MÉTHODE. DE LA RAISON ET DE LA FOI.

Ce qui frappe tout d'abord, lorsqu'on étudie la philosophie de saint Augustin, ce sont les variations, les transformations, on dirait mieux les altérations successives qu'a subies l'idée qu'il s'est faite de la philosophie. On peut même affirmer qu'il n'a jamais séparé entièrement la philosophie de son histoire, la science des systèmes; tandis que, d'autre part, il n'a toujours eu de cette histoire et de ces systèmes que de douteuses et insuffisantes notions.

Quoi qu'il en soit, et alors même qu'on admettrait qu'Augustin a connu un instant cette indépendance de la pensée, d'où naît la libre recherche du vrai, en quoi consiste essentiellement la philosophie; il faudrait avouer que cette manière sévère de comprendre la philosophie n'a pas longtemps dominé son intelligence. De très-bonne heure, effectivement, on le voit, après avoir traversé toutes les sectes, commencer par vouloir accorder la religion avec la philosophie; ensuite, prendre à tâche d'accorder la philosophie avec la religion. Et à ces deux moments, par préoccupation et par manque de savoir tout ensemble, il s'exagère la conformité des dogmes qui s'imposent à lui avec les doctrines philosophiques qu'il interprète arbitrairement. Dans un troisième et dernier moment, au contraire, soumettant, sacrifiant même à peu près à la religion la philosophie, il se grossit notablement les différences qui les séparent. Comment donc ne pas remarquer que l'idée

de la philosophie, qu'à aucune époque peut-être Augustin n'a conçue dans toute sa pureté, s'oblitère, pâlit de plus en plus à ses regards saintement distraits?

Ainsi, la philosophie n'a guère, même au début, attiré, captivé Augustin qu'autant qu'il s'est persuadé qu'il y trouverait une sorte de préparation évangélique. Puis, sans vouloir établir un divorce entre le Christianisme et la philosophie, il n'a eu garde néanmoins de faire dépendre les vérités chrétiennes des démonstrations de la science. Finalement, c'est la philosophie qu'il a subordonnée au Christianisme, non sans négligence et sans dédain. Les philosophes ne lui ont plus paru avoir philosophé que dans un esprit d'athéisme. Leurs divisions ont discrédité à ses yeux toute spéculation.

Ces variations dans l'idée qu'Augustin s'est faite de la philosophie, tiennent aux points de vue successifs d'après lesquels il a envisagé les rapports de la raison et de la foi. Il s'en faut, en effet, qu'il se soit montré constant dans la détermination de ces rapports.

Après s'être confié momentanément à la seule raison, Augustin se propose de s'élever de la raison à la foi, de la connaissance naturelle à l'intelligence de la croyance révélée. De là, chez lui, une espèce d'équilibre entre la foi et la raison. Cependant, cette balance est bientôt rompue. Non pas qu'Augustin en vienne à considérer la raison comme destituée de toute puissance; mais il estime qu'elle est foncièrement pervertie, dévoyée, et, partant, il s'assure qu'il importe d'opposer à l'orgueil de ses prétentions de salutaires abaissements. De l'audace, encore de l'audace, toujours de l'audace! voilà, ce semble, le cri de la raison. De l'humilité, encore de l'hu-

milité, toujours de l'humilité ! voilà, à l'encontre, le cri de saint Augustin. C'est alors que, confondant la curiosité et la science, il confond aussi la foi humaine et la foi divine, absorbant dans celle-ci celle-là. Ce n'est pas tout; la foi divine n'est plus uniquement, à son sens, la foi chrétienne, dont l'empire se justifie par les effets qu'elle a produits. Elle est expressément la foi catholique, si bien que l'autorité de l'Église, et de l'Église de son temps, expression et sauvegarde de cette foi, se trouve être, à ses yeux, en toutes choses, la souveraine et infaillible autorité. Ce n'est pas même sa croyance en l'Évangile qui détermine sa soumission à l'autorité de l'Église, mais l'autorité de l'Église qui détermine sa croyance en l'Évangile[1] !

Arrivé à cette conception de l'autorité, c'est avec une inflexible rigueur qu'en toute matière Augustin en appliquera les maximes. L'Église distingue radicalement le temporel et l'éternel. Il n'y a plus pour Augustin que l'éternel qui mérite qu'on s'y attache, et Dieu tient lieu de toute autre connaissance au chrétien. — L'Église n'admet que deux divisions dans l'histoire, le temps qui a précédé, le temps qui a suivi l'apparition du Christianisme. Il n'y a plus pour Augustin que deux évolutions historiques, l'histoire sainte et l'histoire profane. — L'Église classe les hommes d'après les rapports qu'ils soutiennent avec elle; les bons et les purs sont ceux qui pratiquent, les méchants et les impurs sont ceux qui méconnaissent ou ignorent ses

1. *Contra Epistolam Manichæi, quam vocant Fundamenti Liber unus*, *cap*. V. « *Ego vero Evangelio non crederem, nisi me Catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas.* »

commandements. Il n'y a plus pour Augustin que des fidèles et des païens ; les hommes qu'inspire l'Esprit-Saint et ceux qu'il n'a pas visités ; les hommes qui sont dans l'Église ou hors de l'Église. Aux uns la vertu, la vraie science, qui est par l'humilité la science de l'éternel, le salut. Les autres sont condamnés à la seconde mort, ils ne pratiquent que de fausses vertus ; leur savoir n'atteint que le temporel, et, vicié par l'orgueil, n'est qu'illusion.

Évidemment, un dogmatisme semblable compromet, abolit presque l'idée de la science et toute libre organisation de la science. D'un autre côté, avec l'idée de la science périclite la vraie méthode. Effectivement, croire et aimer, voilà, en définitive, le procédé suprême d'Augustin. Et en même temps que sa méthode devient ainsi, après tout, une méthode théologique, et, à certains égards, mystique ; les principes d'où il tire et auxquels il ramène toutes ses déductions se trouvent être autant de postulats que la foi révèle, qui conviennent avec la raison, mais que la raison par elle-même ne donne point : le péché originel, l'incarnation, la rédemption, la grâce, la Trinité. Dès lors, au lieu que ces dogmes soient pour la philosophie des points de repère, la philosophie n'a plus d'autre objet que l'établissement de ces dogmes. Au lieu que le naturel ait dans le surnaturel sa limite, tout en restant pour s'élever au surnaturel un degré nécessaire ; on ne sort point du surnaturel, puisque c'est au surnaturel qu'on arrive et du surnaturel que l'on part. Non-seulement donc la raison est, en tout cas, rangée sous la tutelle de la foi, ou même, s'il est besoin, pliée à la foi ; mais tout acte de

raison est bien près de se changer en un acte de foi. Il n'y a d'école que le sanctuaire.

Par conséquent, en deux mots : la philosophie d'Augustin est promptement devenue d'inquisitive, démonstrative. Ce n'est plus, à ce compte, la philosophie, mais une philosophie, une philosophie chrétienne ; parlons rigoureusement, une philosophie ecclésiastique.

Je m'explique.

La philosophie est par essence examen, sans autres règles que les principes de l'entendement, sans autre dictamen que le dictamen même des choses; bonne ou mauvaise, vraie ou fausse, selon qu'elle observe et raisonne bien ou qu'elle observe et raisonne mal.

Une philosophie repose toujours sur une autorité, sur l'autorité de celui qui en a été le promoteur.

Une philosophie chrétienne se fonde, avant tout, sur l'autorité divine des dogmes chrétiens.

Une philosophie ecclésiastique ajoute à cette autorité divine que représente l'Église, une autorité de gouvernement.

Or, Augustin, avant son baptême, s'est moins attaché à la philosophie qu'à une philosophie, à la philosophie de Manès tour à tour, d'Arcésilas ou de Platon.

Baptisé, il n'a plus connu qu'une philosophie chrétienne.

Prêtre et évêque, il advient même que, sur certains points, les nécessités de l'Église se mêlant dans son esprit aux nécessités du dogme, sa philosophie n'est plus simplement une philosophie chrétienne, mais une philosophie ecclésiastique. C'est ainsi, pour prendre des exemples, que si chez Augustin la théorie de la certitude ou la

théorie de la mémoire doit être, évidemment, rapportée à la pure philosophie, quoique là encore par certains côtés, Augustin se relève de ceux qui l'ont précédé ; sa théorie des idées est toute platonicienne, sa théorie de la liberté toute chrétienne, sa théorie de l'état tout ecclésiastique.

Faut-il donc s'étonner qu'Augustin, après avoir erré de système en système, ait fini par préférer à l'autorité humaine des doctrines, l'autorité divine des dogmes, ou même par identifier avec l'autorité divine des dogmes l'autorité disciplinaire de l'Église? Et ne serait-il pas bien plutôt inexplicable qu'il en eût été autrement, quand on considère la nature de l'esprit d'Augustin et les agitations de son cœur, son temps, sa situation, ses besoins impérieux, les mémorables luttes qu'il eut à soutenir? Il est trop clair qu'au quatrième ou au cinquième siècle de notre ère, un néophyte, un pasteur des âmes, ne pouvait se faire de la philosophie l'idée pure qu'en avaient conçue les anciens, et que d'après eux, en ont conçue les modernes. Il est trop clair qu'au quatrième ou au cinquième siècle de notre ère, saint Augustin ne pouvait même être un saint Anselme, beaucoup moins un Abélard. Car il ne s'agissait point, pour lors, de pondérer les droits de la foi et de la raison. Il s'agissait, au fond, d'être païen ou d'être chrétien.

Aussi bien, dans la manière dont saint Augustin a entendu la philosophie, sa portée, son rôle, sa méthode, n'y a-t-il aucune vue qui atteste la supériorité ou la vigueur de son génie? On ne saurait le méconnaître. Quels qu'aient été, à cet endroit, ses manques, ses perplexités, ses embarras et ses retours, Augustin reste un apôtre, un défenseur de la raison. Non-seulement il a

commencé par affirmer la puissance de la raison, sa dignité, son excellence. Mais il n'y a pas un moment de sa longue carrière où il ne professe que la foi doit être raisonnable, distinguant avec sévérité et opportunité de l'inintelligible l'incompréhensible. Il ne se résigne point servilement à la foi comme à une inerte, à une aveugle et basse soumission ; il la considère comme la condition même de l'intelligence, comme la condition de tout ce qui est grand, et nourrit le généreux espoir qu'un jour viendra où la croyance sera convertie en science.

C'est qu'en effet le Christianisme ne lui paraît pas avoir été une intervention purement miraculeuse de Dieu. Loin de là, Augustin proclame que si le mot de religion chrétienne est nouveau, la chose est fort ancienne. Le Christianisme remonte aux premiers commencements de l'humanité. Assurément, n'eût-on de saint Augustin, en faveur de la nature humaine, que cette noble et touchante parole, qu'il y a, comme l'écrivait Tertullien ; qu'il y a, comme devait le répéter Bossuet, « un Christianisme naturel, » qu'il serait impossible de voir chez l'évêque d'Hippone un détracteur, un adversaire de la science qui a pour objet la nature humaine, c'est-à-dire de la philosophie.

D'ailleurs, dans la vérité tout s'enchaîne de même que dans l'erreur. Augustin ne s'est élevé parfois à des idées si libérales en matière de Christianisme, que parce qu'une étude attentive lui avait découvert les merveilleuses conformités de cette religion divine avec notre condition. Ame ardente et excellente, emportée d'abord hors d'elle-même par d'impétueuses passions, mais bientôt ramenée à soi par sa force même et par le repentir,

Augustin a observé jusqu'aux moindres mouvements de son intérieur. Il n'y a pas un repli du cœur qui lui soit échappé. Il est descendu aussi avant, plus avant peut-être que personne dans les ténèbres de cet abîme sans fond. En un mot, grâce à une réflexion assidue, mais grâce aussi à une douloureuse expérience, il se montre un psychologue inimitable. C'est pourquoi, il aura beau être irrévocablement saisi par les formules du dogme, qui sembleront ne plus devoir laisser place qu'aux déductions du géomètre ou aux subtilités du dialecticien. Augustin en reviendra perpétuellement, comme d'instinct, aux sources vives de l'observation psychologique. Il y cherchera, sans se lasser, ses comparaisons, ses analogies, ses arguments, la vérification de ses principes. En dissertant de l'homme, de ses facultés, de son origine, de ses rapports, de sa destinée, il ne cessera d'avoir présent l'homme même.

Et ce ne sera point uniquement dans les questions qui n'intéressent directement ni le régime de l'Église, ni même le Christianisme, qu'il aura ainsi recours aux données de la psychologie. Quels que soient les problèmes qu'il agite, derrière le champion de l'orthodoxie, derrière le défenseur de l'Église, se rencontrera toujours le philosophe ; et dans les élans embrasés de son amour, le mystique n'abdiquera jamais ni son entendement, ni sa volonté. En somme, c'est par la psychologie que vaudront principalement les différentes parties de la doctrine philosophique d'Augustin. C'est ce qui apparaît pleinement, dès le début. Car, c'est en rapportant à la psychologie les principes mêmes du savoir, qu'il donne à sa théorie de la certitude une base inébranlable.

II. DE LA CERTITUDE.

On peut s'étonner de l'idée fausse à la fois et raffinée que, par instants, Augustin s'est faite de la Moyenne et de la Nouvelle Académie. Confondre Arcésilas et Carnéade avec les Platoniciens, prendre le doute Académique pour une sorte d'artifice à l'aide duquel ses promoteurs se seraient efforcés de soustraire aux profanations d'un grossier vulgaire les purs trésors du Platonisme, c'est là, sans contredit, une subtilité aussi étrange qu'erronée.

N'eussions-nous pas d'autre preuve de la très-médiocre et incomplète érudition d'Augustin, que cette bizarre interprétation suffirait à établir combien les textes de l'antiquité lui étaient peu familiers.

Il est vrai que cette confusion et cette ignorance lui sont peut-être encore moins imputables qu'à l'époque où il a vécu. Et d'ailleurs, ce n'est pas tant l'érudit que nous avons à considérer dans l'évêque d'Hippone, que le penseur. C'est pourquoi, lorsqu'il arrive à envisager la doctrine Académique sous son véritable aspect, on ne peut s'empêcher d'admirer la solidité, la force, et, ce qui est le trait essentiel de ce beau génie, la pénétration avec laquelle il oppose au scepticisme le plus captieux les claires et inattaquables données sur lesquelles s'assoit la certitude.

Et d'abord, remarquons les dispositions profondément philosophiques de son âme. Si Augustin n'eût

point douté, comment voir en lui un philosophe? Il a douté; qui l'ignore? Mais son doute n'a jamais été scepticisme. Épris de la vérité, il n'a jamais pu, à l'exemple des sceptiques, ni s'étourdir dans l'ironie, ni s'endormir dans l'indifférence. Sa passion du vrai en reste une perpétuelle affirmation, et alors même qu'il désespère de l'atteindre, ses angoisses, ses gémissements, ses larmes en proclament la réalité.

C'est qu'en effet, ce serait mal comprendre la philosophie de saint Augustin que de la réduire, ici même, à la simple spéculation. Augustin n'a jamais été un pur méditatif. La vérité qu'il poursuit n'est donc point la froide lumière de l'École, c'est une lumière qui doit tout ensemble l'éclairer et le réjouir, dissiper les ténèbres de son esprit et rasséréner son cœur. Aussi, n'est-ce pas à d'abstraites formules qu'il s'attache. La vérité après laquelle il soupire est la vérité dans le concret, la vérité dans l'être, la vérité en Dieu, la vérité substantielle, la vérité même. Les efforts de son intelligence restent inséparables des élans de son amour.

Ainsi disposé, Augustin procède, dans la recherche du vrai, par un coup de maître. A tous les motifs de douter il oppose immédiatement et victorieusement le fait indubitable de sa propre pensée, lequel implique le fait indubitable de son propre être. Et qu'on ne lui objecte pas qu'il se trompe. Car s'il se trompe, il est; celui qui n'est pas ne pouvant ni se tromper, ni être trompé. Il est certain par conséquent qu'il ne peut se tromper, lorsqu'il croit qu'il est; puisqu'il serait toujours, lui qui serait trompé, quand il serait vrai qu'il se tromperait. Il résulte de là que quand il connaît qu'il connaît, il ne se trompe

pas davantage, attendu qu'il connaît qu'il a cette connaissance de la même manière qu'il connaît qu'il est. Ce n'est pas tout; lorsqu'il aime ces deux choses, il en ajoute une troisième qui est son amour, dont il n'est pas moins assuré que des deux autres. En effet, il ne se trompe pas, lorsqu'il pense aimer, ne pouvant pas se tromper en connaissant qu'il aime; et alors même que ce qu'il aime serait faux, il serait toujours vrai qu'il aimerait une chose fausse. Voilà donc placée au-dessus de tout scepticisme, la certitude de la conscience. Or, il en est de la certitude comme du scepticisme; « une fois qu'elle a pénétré dans l'entendement, elle l'envahit tout entier [1]. » Sans contredit, il n'appartient pas à l'homme de tout savoir; mais l'homme n'est pas non plus condamné à ne rien savoir. Suspendre notre jugement ce n'est point y renoncer, mais l'affermir. Nos facultés qui ont leurs bornes, n'en conservent pas moins, dirigées comme elles doivent l'être, des prises certaines. C'est ainsi que douze siècles avant Descartes, saint Augustin pose la base d'un doute méthodique.

Est-ce à dire qu'il faille ici égaler l'auteur de la *Cité de Dieu* et des *Soliloques* au philosophe du *Discours de la Méthode* et des *Méditations?* Gardons-nous des excès admiratifs.

Le doute méthodique dévoile à Descartes les perspectives infinies de la science universelle, et son « *Je pense, donc je suis* » devient comme le point immobile, qui lui sert, nouvel Archimède, à remuer tout un monde. Car, dans la certitude de la conscience notamment, il dé-

1. M. Royer-Collard.

couvre avec la spiritualité de l'âme l'existence de Dieu, c'est-à-dire les fondements de la métaphysique.

Saint Augustin, au contraire, ne va point, dans la considération de son propre être, au delà du fait de son existence personnelle. Ce lui est assez d'avoir trouvé une certitude invincible à l'Académie. Il ne songe aucunement à élever le doute à la hauteur d'un procédé général de la connaissance, non plus qu'il ne s'avise de tirer de la certitude de la conscience les conséquences abondantes qui y sont renfermées. Bref, le doute est chez lui un épisode de l'histoire de sa pensée, tandis que chez Descartes il constitue la doctrine même.

Toutefois combien, d'un autre côté, saint Augustin ne reste-t-il pas supérieur à Descartes par le sentiment, par l'élan, par son avidité inextinguible du vrai ! Certes, le grand esprit de Descartes n'était pas incapable d'éprouver de l'enthousiasme pour la vérité. Lui-même a eu ses ravissements, ses extases[1], et ce n'est pas sans émotion, par exemple, que parvenu à démêler au plus profond de l'âme l'idée de Dieu, « il juge à propos de s'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière[2]. »

1. Voy. *La Vie de M. Descartes*, par Baillet, *livre second*, chap. I. « M. Descartes nous apprend que le dixième de novembre mil six cent dix-neuf, s'étant couché *tout rempli de son enthousiasme*, et tout occupé de la pensée *d'avoir trouvé ce jour-là les fondements de la Science Admirable*, il eut trois songes consécutifs en une seule nuit, qu'il s'imagina ne pouvoir être venus que d'en haut. »

2. Fin de la *Troisième Méditation*.

Mais c'est là presque uniquement un spectacle sublime que se donne à elle-même cette curieuse et raisonneuse intelligence. La vérité n'est point pour Descartes, comme pour Augustin, une nourriture, dont il ait faim et soif en quelque sorte. La déplaisance que lui causent les obscurités de l'opinion, le contentement que lui procurent les idées claires, tels sont les motifs qui ont porté Descartes à douter. Le doute a été pour lui un utile instrument et non comme pour Augustin une souffrance intolérable. Des principes géométriques, et non comme Augustin les larmes et la prière, l'ont conduit à la solution des problèmes qui se présentaient à sa raison, sans agiter son cœur. C'est pourquoi, si la logique de Descartes est plus suivie, la logique d'Augustin est plus vivante. L'un fait briller à nos regards les clartés du vrai; l'autre en allume en nous les vivifiantes flammes. Celui-là nous instruit; celui-ci nous transporte. Descartes nous apprend à éviter l'erreur, Augustin à la détester; et si le premier nous enseigne quelle est la route qui conduit à la science, le second nous en révèle la splendeur ineffable et l'éternelle beauté.

Il y a plus. Le doute méthodique tel que l'entend Augustin est, ce semble, moins laborieux, offre moins de système et d'hyperbole que le doute méthodique tel que Descartes l'a pratiqué. Surtout, Augustin n'exagère point, comme devait le faire Descartes, la portée de la conscience. Évidemment, le saint Docteur n'a pas tracé les limites de la conscience avec cette rigueur d'analyse qu'on ne rencontre guère que chez les modernes, on dirait presque chez les contemporains. Évidemment encore, il ne s'est point occupé de re-

chercher de quelle manière s'opère le passage du sujet à l'objet. Affirmer la certitude de la conscience, c'est pour lui affirmer tout ensemble la certitude du monde extérieur, et il ne paraît pas soupçonner l'abîme qui sépare le dedans du dehors, le moi du non-moi. Mais ne serait-il pas hors de propos de lui demander des réponses à des questions que la faible critique de son temps ne songeait pas même à se poser ? Il convient bien davantage de lui tenir compte de la sagacité avec laquelle il distingue de l'être le phénomène, et exonère par là les sens des erreurs qu'on a coutume de leur attribuer. Organes et témoins de ce qui passe et non de ce qui ne passe pas, du phénomène et non de l'être, les sens ne sont point juges de la vérité ; « *judicium veritatis non esse in sensibus.* » C'est l'intelligence qui connaît, ou l'intelligence qui se trompe. Sa connaissance est certitude. De nos jours, les Écossais ne devaient pas mieux dire.

Augustin n'admet point, en effet, la pernicieuse théorie du vraisemblable et du probable, que professent les Académiciens. Il repousse énergiquement dans le probabilisme la ruine de l'honnête, et flétrit dans les théoriciens du probable les corrupteurs de la moralité. Aussi bien, il l'observe avec beaucoup de justesse. Le moyen de se prononcer touchant le probable, si on ne le rapporte au certain ? De même qu'on n'apprécie ce qui se meut que par l'immobile, le probable présuppose le certain. Or, la certitude est la connaissance de ce qui est.

Cependant, comment se produit la connaissance ? Les idées en sont les formes, et les mots les expressions. Il

y a donc entre les idées et les mots un étroit et comme un indissoluble rapport. Mais Augustin ne tombera pas dans la confusion désastreuse qui consiste à identifier les idées avec les mots. Il établit, au contraire, l'indépendance essentielle où les idées sont des mots, et nul apparemment n'a célébré avec plus d'éloquence que lui, cette vérité qui n'est ni grecque, ni latine, ni hébraïque, ni barbare; qui retentit sans bruit au plus intime de notre être, et dont la parole n'est que la manifestation. Les idées, au fond, sont la vérité même. De là, cette lumière à la fois secrète et publique, qui se répand sans se dissiper et qui ne s'épuise point en se communiquant ; dont nul ne peut dire qu'elle est sienne ; qu'aucun homme ne peut dérober à un autre homme et qui s'offre comme d'elle-même à tous ceux qui la désirent. En conséquence, Augustin démêle soigneusement les idées proprement dites et les conceptions ou perceptions. Les idées s'imposent à nous et ne dépendent pas de nous ; les conceptions et perceptions sont relatives à nous et constituent simplement nos manières de voir. Des idées naît la raison, tandis que les perceptions n'engendrent que l'opinion. Toutefois, ce départ si judicieusement établi entre les idées et les perceptions soulève une difficulté dont Augustin ne s'est pas même douté. Car, encore une fois, il ne songe en aucune façon à examiner comment l'esprit passe des conceptions aux idées, non plus qu'il ne s'inquiète de savoir comment aux idées se rattachent les conceptions. Manifestement, il y a là une lacune grave. Mais ce n'en est pas moins un point d'une importance capitale, que d'avoir assigné la nature propre des idées.

Augustin ne réduit pas d'ailleurs les idées aux vérités nécessaires, telles que les axiomes ou le principe de contradiction. Éternelles, immuables, communes à tous, les idées constituent ce qu'il y a d'éternel, d'immuable dans nos conceptions, en même temps qu'elles sont les formes premières, les raisons permanentes et universelles des choses. Et Augustin, après avoir mis hors d'atteinte l'idée du vrai, s'attache, en particulier, aux idées du beau et du juste.

Assurément, on chercherait en vain dans les écrits de l'évêque d'Hippone une esthétique organisée, ou même des principes d'esthétique irréprochables. C'est ainsi qu'il fait à tort de l'unité qui n'est qu'une condition de la beauté, l'essence même de la beauté. Néanmoins, soutenu qu'il est par sa doctrine des idées, il a su se préserver d'une foule d'erreurs trop ordinaires touchant la nature du beau. Il distingue en effet le beau de l'agréable ; il le distingue de l'imitation ; il le distingue du convenable ; et ce qui importe plus que tout le reste, il distingue des choses belles le beau en soi, du beau réel le beau idéal. De même que Cicéron parlant de Phidias, il estime que c'est en lui-même, non hors de lui, que l'artiste doit contempler le modèle qu'il s'applique à reproduire dans ses ouvrages, le type supérieur en conformité duquel il dirigera sa main et les instruments dont il se sert. Comment enfin ne point admirer la vivacité toute Platonicienne avec laquelle éclate à chaque ligne, chez le disciple de Plotin, chez l'auteur du *Traité de la Musique*, le sentiment exquis de la beauté ?

Augustin, qui ne sépare point le beau du vrai, ne

sépare pas davantage le beau du bien, faisant ainsi consister dans la beauté qui est la vertu, la beauté par excellence.

Il en est donc pour lui du juste comme du beau, et sa théorie des idées assure à la morale comme à l'art d'inviolables principes. C'est en nous-mêmes, non hors de nous, qu'il nous découvre, permanentes, absolues, souveraines, les règles de la justice. La loi naturelle de l'homme n'est qu'une participation d'une loi incréée.

C'est pourquoi, qu'il s'agisse du vrai, du beau ou du bien, Augustin ne cesse de nous rappeler, avec un accent plein d'autorité, du dehors au dedans. C'est le spectateur, c'est le maître intérieur, qu'il ne se lasse point de susciter en nous et d'interroger. Nos idées, suivant lui, sont nos moniteurs.

Cependant, quel sujet d'inhérence assigner à ces idées qui sont en nous, mais qui ne sont pas nous ? Ces idées, répond supérieurement Augustin, sont en Dieu, ou plutôt sont Dieu lui-même. C'est là, il est vrai, chez l'illustre et pieux métaphysicien, une assertion plus qu'une démonstration; et il s'en faut qu'il ait décrit exactement le procédé dialectique qui porte l'intelligence humaine à ces sublimes hauteurs. Toutefois, quoiqu'elle manque de rigueur scientifique, son affirmation ne perd rien ni en précision, ni en opportunité. Bossuet l'a même observé avec une admiration légitime. Si l'on veut concevoir la théorie des idées dans toute sa pureté, ce n'est point sans doute chez ceux qui font des vérités éternelles des essences éternelles hors de Dieu ; mais ce n'est pas même chez Platon, qui pour n'être point tombé dans cette illusion grossière, n'en a pas moins

commis, relativement aux idées, les plus graves erreurs; c'est chez saint Augustin qu'il convient de la chercher.

« Il y en a, écrit Bossuet, qui pour vérifier les idées éternelles, se sont figuré, hors de Dieu, des essences éternelles : pure illusion qui vient de n'entendre pas qu'en Dieu, comme dans la source de l'être, et dans son entendement, où est l'art de faire et d'ordonner tous les êtres, se trouvent les idées primitives, ou, comme parle saint Augustin, les raisons des choses éternellement subsistantes...

Ces vérités éternelles que nos idées représentent sont le vrai objet des sciences, et c'est pourquoi, pour nous rendre véritablement savants, Platon nous rappelle sans cesse à ces idées où se voit, non ce qui se forme, mais ce qui est, non ce qui s'engendre et se corrompt, ce qui se montre et passe aussitôt, ce qui se fait et se défait, mais ce qui subsiste éternellement.

C'est là ce monde intellectuel que ce divin philosophe a mis dans l'esprit de Dieu avant que le monde fût construit, et qui est le modèle immuable de ce grand ouvrage.

Ce sont là ces idées simples, éternelles, immuables, ingénérables et incorruptibles, auxquelles il nous renvoie pour entendre la vérité.

C'est ce qui lui a fait dire que nos idées, images des idées divines, en étaient aussi immédiatement dérivées, et ne passaient point par les sens, qui servent bien, disait-il, à les réveiller, mais non à les former dans notre esprit...

Que s'il a poussé trop avant son raisonnement ; s'il a

conclu de ces principes que les âmes naissaient savantes, et, ce qui est pis, qu'elles avaient vu dans une autre vie ce qu'elles semblaient apprendre en celle-ci, en sorte que toute doctrine ne soit qu'un ressouvenir des choses déjà aperçues avant que l'âme fût dans un corps humain, saint Augustin nous a enseigné à retenir ses principes sans tomber dans ces excès insupportables.

Sans se figurer, a-t-il dit, que les âmes soient avant que d'être dans le corps, il suffit d'entendre que Dieu qui les forme dans le corps à son image, au temps qu'il a ordonné, les tourne, quand il lui plaît, à ses éternelles idées, ou en met en elles une impression dans laquelle nous apercevons sa vérité même.

Ainsi, sans nous égarer avec Platon dans ces siècles infinis où il met les âmes en des états si bizarres, il suffit de concevoir que Dieu, en nous créant, a mis en nous certaines idées primitives où luit la lumière de son éternelle vérité, et que ces idées se réveillent par les sens, par l'expérience et par l'instruction que nous recevons les uns des autres.

De là nous pouvons conclure avec le même saint Augustin, qu'apprendre c'est se retourner à ces idées primitives et à l'éternelle vérité qu'elles contiennent et y faire attention ; d'où l'on peut encore inférer avec le même saint Augustin, qu'à proprement parler un homme ne peut rien apprendre à un autre homme, mais qu'il peut seulement lui faire trouver la vérité qu'il a déjà en lui-même, en le rendant attentif aux idées qui la lui découvrent intérieurement : à peu près comme on indique un objet sensible à un homme qui ne le voit pas, en le

lui montrant du doigt, et en lui faisant tourner ses regards de ce côté-là[1]. »

Ainsi, c'est avec sûreté et netteté qu'Augustin place en Dieu les idées éternelles. Or, après avoir rapporté à l'intelligence divine les universaux, lui a-t-il rapporté également les idées des êtres particuliers? Oui, mais d'une manière obscure, hésitante; en déclarant à peu près comme Porphyre dans son *Introduction aux Catégories*, que c'est là une grande question; sans nullement prendre à tâche de déterminer ce que les Scolastiques devaient appeler le principe d'individuation.

Quoi qu'il en soit, Augustin, somme toute, professe et entend à merveille la théorie de la vision en Dieu. En effet, aucun affaiblissement de l'expérience, aucune abolition du fini, aucune trace de panthéisme dans ses déductions. Toute éclairée qu'elle est directement et sans intermédiaire par la raison divine ou par les idées, notre raison est nôtre. C'est en vertu d'une initiation qui est plus ou moins lente, et dont Augustin ne prétend point déterminer avec précision tous les moments; mais c'est à la suite de démarches qui nous sont personnelles, que l'âme s'élève toute palpitante vers ce foyer de lumière, vers ce soleil des esprits, qui est Dieu. Là resplendissent, à ses regards affermis et purifiés, dans une idée toutes les idées; cette idée est l'idée d'unité, laquelle est équivalente à l'idée d'ordre.

Nous touchons ici à un des côtés les plus spécieux mais les plus chimériques de la philosophie de saint Augustin.

1. *Œuvres complètes*, t. XXV, p. 37; *Logique*, liv. I, chap. XXXVII.

Ce noble esprit, qui a si longtemps gémi sous le poids de la dualité, n'a pu concevoir l'idée de l'unité sans s'y complaire et s'y arrêter avec une sorte de ravissement. L'origine de cette idée une fois perçue dans la conscience, qui est vraiment une, non dans les corps qui ne sont que des fantômes d'unité, des unités tronquées; cette idée lui paraît être la condition de tout ce qui est. C'est l'unité qui fait toute proportion, toute harmonie et toute beauté; de même que toute la morale consiste à restituer l'unité brisée en nous, à revenir de la dispersion à l'unité. Toute science se ramène elle-même à la science de l'unité. Se tourner vers l'unité, c'est se tourner vers Dieu, qui est la suprême unité. Car l'unité est le principe des nombres, lesquels expriment l'immuable; les nombres sensibles qui sont dans les choses se distinguant des nombres intelligibles qui sont en Dieu.

Réduite à ces termes, la doctrine d'Augustin relativement aux nombres et à l'unité, principe générateur des nombres, se pourrait soutenir. Elle comprend même de neuves et intéressantes parties. Mais on éprouve un désappointement singulier à voir l'évêque d'Hippone finir par identifier littéralement la science des nombres et la science des êtres, l'abstraction et la vie. Préoccupé du symbolisme des Écritures, il reproduit quelques-unes des données les plus creuses des spéculatifs, désignés, de son temps, sous le nom de mathématiciens. Disons le mot: il pythagorise et nous entraîne dans des considérations aussi vaines qu'inattendues par sa division des nombres parfaits et des nombres imparfaits. Car le moyen de concevoir, indépendamment des êtres qui les réalisent, la perfection intrinsèque du nombre six ou du

nombre neuf, du nombre sept ou du nombre trois?

Pour retrouver Augustin, il faut se hâter d'abandonner les hypothèses numérales où son mysticisme se joue, et revenir à la réalité psychologique qu'il a su le plus souvent saisir avec tant de force. C'est ainsi que sans avoir jamais proposé de théorie régulière des facultés de l'âme, il a soumis à une analyse lumineuse plusieurs de ces facultés, et qu'il s'est appliqué particulièrement avec prédilection à l'étude des phénomènes qui relèvent de la mémoire. La puissance de la mémoire le jette en effet dans une sorte de stupeur. Personne certainement n'a décrit en traits plus expressifs tous les miracles qui s'accomplissent en nous par le souvenir, et auxquels l'habitude et l'irréflexion peuvent seules nous rendre insensibles. Quoi! tant d'images se gravent dans notre esprit et s'y accumulent sans se confondre! Tant de sensations y pénètrent et y durent! Nous pouvons, des replis obscurs où ils restent ensevelis, évoquer, comme il nous plaît, les mille détails qui ont rempli le passé! Parmi les idées qui apparaissent en foule à notre appel, nous repoussons celles-ci, nous retenons celles-là! Il dépend de nous, dans notre pensée immobile, de nous donner le spectacle des cieux, de la terre et des mers! La hauteur des montagnes nous étonne; l'immensité de l'Océan nous confond. Mais que dire de la mémoire, de sa multiplicité prodigieuse, de ses aspects si changeants et si divers? En vérité, l'esprit humain n'a-t-il pas une infinité, par où il se surpasse infiniment lui-même? Ce sont là des motifs d'admiration que l'évêque d'Hippone développe avec les inépuisables ressources de son pathétique et de son bel esprit. Il fait plus. Quoiqu'il n'offre pas, relati-

vement à la mémoire, un corps de doctrine constitué, il en présente du moins tous les éléments.

D'un côté, il montre clairement, et par l'analyse la plus déliée, que le souvenir n'est point une sensation continuée, mais un phénomène purement interne; lequel a sa condition dans la perception, qu'il prépare ensuite à son tour. De l'autre, au-dessus de la mémoire qui nous est commune avec les animaux et qui n'est guère qu'impression, il place la mémoire immatérielle; au-dessus de la mémoire sensible, la mémoire intellectuelle. Ce n'est pas tout; en rejetant tout ce qu'il y a d'erroné dans la théorie platonicienne de la réminiscence, il en a retenu les parties vivantes. De là, pour lui, au-dessus de la mémoire de ce qui passe, la mémoire de ce qui ne passe pas.

En effet, Augustin ne commet pas la faute de borner aux choses sensibles les objets du souvenir. Il observe que nous nous souvenons des idées de la science; que nous nous souvenons des nombres; que nous nous souvenons des affections de l'âme, comme nous nous souvenons des sensations. De la sorte, il n'assigne au souvenir d'autres limites que les limites mêmes de nos facultés, reconnaissant explicitement que loin d'être nécessaire à tout souvenir, l'image n'accompagne pas même tous les souvenirs du sensible. Car, si nous nous souvenons de la couleur par une image, c'est sans image que nous nous souvenons du rude et du poli.

C'est aussi avec une parfaite justesse qu'après avoir distingué une mémoire spontanée et une mémoire réfléchie, il indique dans l'attention et l'association des idées les conditions essentielles du souvenir.

Néanmoins tout n'est pas irréprochable dans les vues d'Augustin sur la mémoire. Non-seulement ce qu'elles ont de vague et de flottant s'oppose à ce qu'on les accepte pour définitives. Mais elles ne laissent pas que de renfermer des obscurités, des lacunes et des erreurs. Effectivement, tantôt Augustin considère la mémoire, non plus comme le dépôt, mais comme l'origine de nos connaissances, et la mémoire devient alors pour lui la première des facultés de l'entendement. Tantôt il l'identifie avec la raison même, quand il se demande en quelle manière Dieu peut être compris dans la mémoire. D'autre part, il a négligé, sinon omis, le côté physiologique du sujet, et pourtant les expressions douteuses que parfois il emploie portent à soupçonner qu'il ne s'était point entièrement dégagé de la doctrine des espèces. Ajoutez des subtilités qui dégénèrent en confusions. Car lorsqu'il s'extasie sur le souvenir que nous avons de l'oubli, n'est-il pas clair qu'il confond avec l'oubli même ce qui fait qu'on se souvient d'avoir oublié?

C'est ce même mélange de vérité et d'erreur, d'ingénieuses observations et de développements incomplets ou inexacts que l'on rencontre chez Augustin dans la théorie de l'imagination, laquelle se lie d'une manière si étroite à la théorie de la mémoire. Augustin ne réduit pas l'imagination à la faculté que nous avons de nous représenter les objets. Il affirme l'imaginative, c'est-à-dire cette imagination agissante, dont le rôle consiste à combiner, et il remarque même que les matériaux qu'elle combine ne sont pas des objets purement physiques. Il distingue en effet une imagination

sensible et une imagination intellectuelle. Il n'a pas moins bien compris le rôle de l'imagination, qui souvent nous est un secours, et plus souvent encore un obstacle. Inférieure à la raison, que ne peut-elle pas cependant pour empêcher la raison ! En nous avertissant que l'imagination est une maîtresse d'erreurs et que les blessures qu'en reçoit l'âme sont des plus grièves, Augustin ne fait que nous rappeler sa propre histoire. Mais, outre qu'il n'a pas aperçu que les combinaisons de l'imagination s'étendent à tout, aux sentiments, aussi bien qu'aux pensées et aux images, il n'a pas vu davantage dans l'imagination ce qu'elle est excellemment, la faculté de l'idéal. Notons encore que s'il a, en partie, heureusement expliqué par les égarements de l'imagination le rêve, l'extase, le délire, il complique son analyse d'une donnée qui échappe à la science, du fait de la possession du démon [1].

Ces recherches sur les idées, sur l'imagination, sur la mémoire, conduisent naturellement Augustin à une doctrine de l'âme.

1. Voy. notamment *De Civitate Dei*, lib. XV, cap. XXIII.

III. DE L'AME.

Il n'y a guère de considérations relatives à l'âme, qu'Augustin n'ait abordées avec une curiosité savante et souvent avec une singulière hardiesse. Dans ce sujet, il est vrai, de même qu'en tout autre, c'est moins une doctrine organisée qu'il développe, que des vues qu'il expose et comme des théorèmes isolés, dont il entreprend la démonstration. Toutefois il est manifeste qu'en cette matière, trois problèmes principaux ont spécialement et constamment occupé son attention : la spiritualité de l'âme, l'origine de l'âme, la fin ou la destinée de l'âme. Nous ne prétendons pas non plus que ces trois questions aient toujours été examinées par lui d'après l'ordre qui leur appartient et dans toute la rigueur de la méthode. Il reste cependant que l'illustre évêque a pris à tâche de prouver : 1° Que l'âme est spirituelle ; 2° que s'il est impossible de déterminer avec précision son origine, il y a, du moins, plusieurs opinions relatives à l'origine de l'âme qu'il importe d'écarter ; 3° que l'âme est immortelle.

Suivons Augustin dans cette triple recherche.

En dissertant de la spiritualité de l'âme, Augustin se trouve évidemment sous l'influence des systèmes de l'antiquité. Aristote et Platon ne cessent de dominer son esprit. Et les arguments qu'il leur emprunte ne sont pas toujours ce que leur doctrine offre de plus solide.

Ainsi, c'est à l'imitation d'Aristote, qu'au lieu de s'attacher à l'étude de l'âme humaine en particulier, Augustin s'engage dans une théorie générale de l'âme, où il s'enquiert de la nature de toutes les âmes, depuis l'âme des plantes qu'il nie, jusqu'à l'âme du monde sur laquelle il ne se prononce pas. De là des assertions obscures et hasardées ; de là surtout, par moments, une confusion regrettable de la vie du corps et de la vie de l'âme. Car en professant que c'est l'âme qui informe et vivifie le corps, s'il n'attribue point à l'âme la conscience des organes et des phénomènes du corps, il n'en considère pas moins l'âme comme le principe des phénomènes physiologiques.

D'un autre côté, on ne peut s'empêcher de regretter aussi qu'il ait reproduit quelques-unes des preuves les plus faibles qui se rencontrent chez Platon, touchant la spiritualité de l'âme. Est-ce, par exemple, établir sur un fondement assuré la distinction de l'âme et du corps, que de répéter, après l'auteur du *Phédon*, que ce qui se meut seulement dans le temps est supérieur à ce qui se meut tout ensemble dans le lieu et dans le temps ?

A ces abstractions sans portée, Augustin ajoute parfois des raisons qui ne valent guère mieux. Si l'âme ne se distingue pas du corps, si elle suit toutes les vicissitudes du corps ; que deviendra, dit-il, dans l'âge adulte, l'âme de celui à qui, enfant, on aura coupé le bras ? Ne sera-t-elle point horriblement mutilée ? Sans doute, les disproportions qui se manifestent si fréquemment entre les états de l'âme et les états du corps, la vigueur de l'intelligence et une santé débile, la beauté du génie et la laideur des traits, parlent en faveur de la spiritualité

de l'âme. Mais ici, je le demande, n'est-ce pas ne rien prouver, précisément en prouvant trop? Quelques-uns des arguments dont se sert Augustin, ne sont même autre chose que des erreurs populaires en histoire naturelle. Coupez un reptile; chacun de ses tronçons semblera animé d'une vie propre. Avec le vulgaire, Augustin assigne une âme à chacune des parties de l'animal qu'on a tronçonné, et trouve dans cette multiplication de l'âme, laquelle résulte, suivant lui, de son indivisibilité, un caractère qui la distingue profondément du corps, lequel est divisible.

Là ne se bornent pas les manquements de la psychologie d'Augustin. Ce qui est plus grave, si on ne peut accuser le saint Docteur d'hésiter, il n'insiste pas, en tout cas, suffisamment sur la substantialité de l'âme. Il va même jusqu'à compromettre cette substantialité, en comparant l'âme, afin de faire entendre en quoi consiste sa simplicité, à l'élément générateur du cercle qui est le point, ou encore au sens du mot par opposition au son du mot. On est obligé de remarquer, en outre, que souvent ce sont plutôt des différences de degrés qu'il signale entre l'âme et le corps que des différences de nature. Aussi se montre-t-il incertain, subtil et même peu exact, lorsqu'il s'agit de déterminer les rapports de l'âme et du corps. Effectivement, c'est, en somme, à l'âme qu'il attribue les fonctions vitales. Au contraire, sous prétexte que ce qui est inférieur ne saurait modifier ce qui est supérieur, il affaiblit l'action du corps sur l'âme, et donne par là toute ouverture à la théorie des causes occasionnelles. Ne déclare-t-il pas d'ailleurs que les mouvements qui se pro-

duisent dans notre corps ou dans les corps, y pourraient être déterminés par l'efficace seule de Dieu?

Mais, après avoir indiqué les lacunes, les faiblesses et les erreurs de la théorie augustinienne de l'âme, on aime à mettre en lumière ses côtés impérissables. Si en effet Augustin a eu recours, pour démontrer la spiritualité de l'âme, à ce qu'on pourrait appeler des arguties d'école; s'il s'est laissé entraîner à des assertions aventureuses concernant les rapports de l'âme et du corps ; ce ne sont là, en définitive, que des accidents, qui ne doivent pas empêcher de reconnaître ce que sa psychologie renferme de rare et d'inattaquable. Aussi bien, qui songerait à exiger de l'évêque d'Hippone la précision et l'exactitude de l'analyse des modernes? Qui n'admirerait plutôt quelle richesse d'observations il déploie, quelle finesse et en même temps quelle vigueur d'argumentation il met au service de cette vérité capitale, que l'âme est distincte du corps?

Et d'abord, Augustin se fût-il borné à établir, comme il l'a fait, l'autorité de la conscience, à placer dans la connaissance de l'âme le point de départ de toute connaissance, qu'il mériterait d'être compté au nombre des promoteurs les plus considérables de la psychologie. Mais il y a plus : c'est directement qu'il a abordé la question de la spiritualité de l'âme, et avec une véritable supériorité de raison, malgré tout, qu'il a démontré : 1° que l'âme se distingue du corps; 2° que l'âme est mieux connue que le corps.

Augustin commence par réagir contre les préjugés de ses contemporains, qui, pour maintenir l'être de l'âme, professaient la matérialité de l'âme, ne compre-

nant pas que là où il n'y avait point de matière, il pût y avoir une substance. Il démontre que l'idée de substance n'est pas identique à l'idée de corps. Car Dieu est substance et Dieu n'est pas corporel. Quoique distincte du corps, l'âme est donc substance, et ce n'est pas nier l'être de l'âme que de nier sa matérialité.

Or, l'âme est distincte du corps. Effectivement, l'âme n'est pas comprise dans l'espace, tandis que le corps est étendu. Ou du moins, l'âme est présente à toutes les parties du corps, tandis que chaque partie du corps est circonscrite à une partie de l'espace.

L'âme est une et pour l'homme comme pour tout animal, il n'y a qu'une âme, tandis que le corps n'est qu'une apparence d'unité ou un agrégat.

L'âme est simple, tandis que le corps est composé.

L'âme qui n'est ni l'harmonie, ni le tempérament du corps, l'âme pourtant meut le corps et lui commande, tandis que le corps est mû.

L'âme se connaît, et elle ne se connaît point en tant que corps.

L'âme qui se connaît, embrasse par la pensée d'innombrables images des corps; elle conçoit l'indivisible; elle s'élève jusqu'à Dieu. Le corps, au contraire, ne saurait être le sujet d'aucune pensée.

Enfin, l'âme, pour se connaître, non-seulement n'a pas besoin du corps; mais elle doit se soustraire aux influences du corps. Et ce qu'elle sait du corps est peu de chose, en comparaison de ce qu'elle sait d'elle-même, quoiqu'elle n'en sache pas tout.

C'est pourquoi, image de Dieu, mais non point écoulement de la substance de Dieu, l'âme a une vie qui lui

est propre et qui diffère de la vie du corps. Entre les développements de l'âme et les développements du corps, il n'existe pas de parallélisme constant, d'où il soit permis d'inférer l'identité de l'âme et du corps.

Ce n'est pas que par opposition au Manichéisme[1], Augustin isole l'âme du corps au point de méconnaître leurs rapports. Il est vrai qu'il entend mal ces rapports, mais il n'a garde de les nier. Surtout, à l'encontre des Néoplatoniciens, il réhabilite explicitement le corps, il représente que c'est par suite de sa corruption que le corps est mauvais, et non point en vertu de l'institution de sa nature. Il se plaît à en décrire les convenances et la beauté. Il tient qu'en lui-même le corps est bon; car l'homme est à la fois âme et corps, « une âme raisonnable se servant d'un corps mortel et terrestre. »

Nous l'avouerons. Dégagée des incidents qui la déparent, cette théorie de la spiritualité de l'âme nous semble égaler les plus savantes démonstrations qu'aient tentées les modernes de la distinction de l'âme et du corps. Nul, non pas même Descartes, n'a établi plus solidement, sinon avec une méthode plus sévère, que l'âme qui nous est connue avant le corps, nous est connue sans le corps et mieux que le corps. Et en même temps qu'Augustin ruine ainsi le matérialisme en l'accablant sous le double témoignage de la conscience et

1. Cf. *De Continentia* liber unus, cap. IX. « *Quo igitur, non dico, errore, sed prorsus furore, Manichæi carnem nostram nescio cui fabulosæ genti tribuunt tenebrarum, quam volunt suam sine ullo dubio malam semper habuisse naturam; cum verax doctor viros diligere uxores suas exemplo suæ carnis hortetur, quos ad hoc ipsum Christi quoque et Ecclesiæ hortatur exemplo?* »

des faits qu'aucun raisonnement ne peut contredire, il sait éviter les excès pourtant si ordinaires qui changent le spiritualisme en un idéalisme extravagant. Il n'imagine pas l'homme; il le prend tel qu'il est, ni pur esprit, ni tout corps; ni ange, ni bête; nature mitoyenne où s'unissent sans se confondre le matériel et le spirituel.

Distincte du corps, l'âme humaine se distingue aussi de l'âme des bêtes, quelle qu'elle soit. Effectivement, sans émettre une opinion tranchée touchant la nature des animaux, mais sans incliner néanmoins à les considérer comme de simples machines, Augustin n'a pas de peine à établir notre singulière supériorité. Et d'un seul mot il marque l'excellence de la nature humaine. « Les bêtes, écrit-il, ont la faculté de sentir; elles sont étrangères à la science. » Ce lui est une occasion de revenir sur une analyse des sensations et des idées, où éclate une fois de plus la puissance de son analyse. Car c'est avec une précision qui laisse peu à désirer, qu'il distingue, dans le phénomène complexe de la perception, la condition organique ou impression; la sensation qui se produit dans l'âme; la perception proprement dite, qui est l'idée. Il ne se montre pas moins pénétrant, lorsqu'il divise nos idées en idées corporelles, en idées spirituelles, en idées intellectuelles. Les premières, suivant lui, nous révèlent les corps; les secondes ont uniquement pour objet des images; les troisièmes sont les conceptions pures de l'entendement. Augustin retrouve de la sorte dans l'étude de l'âme comme les éléments de la dialectique platonicienne, mais ne se laisse point entraîner, sur les traces de Platon, vers ces cimes abruptes,

où, d'idées en idées, l'esprit risque fort de se précipiter dans le vide.

Si Augustin a reçu de la philosophie ancienne, et, pour ainsi parler, de la tradition philosophique, plus encore que des préoccupations de ses contemporains, le problème de la spiritualité de l'âme ; c'est, au contraire, expressément aux nécessités de son époque qu'il a cédé, et c'est là son excuse, en discutant la question de l'origine de l'âme. Et je ne parle point ici des recherches sur le principe des choses, auxquelles le Magisme inclinait pour lors les esprits. L'intérêt sérieux, déterminant, de pareilles investigations, c'était de défendre contre Pélage le dogme du péché originel. Aussi, en un tel débat, le point de vue unique d'Augustin est-il le point de vue de l'orthodoxie. Hésitant entre le traducianisme et le créatianisme, et quoique au milieu de toutes ses incertitudes, il paraisse adopter le système de la propagation, il lui suffit de mettre hors de conteste que tout être né dans l'ordre actuel est perverti. La doctrine d'Augustin est donc ici essentiellement théologique. C'est assez dire que nous n'avons point à la discuter. Nous observerons pourtant, à l'honneur de saint Augustin, qu'il n'y a pas une seule des vérités affirmées par lui relativement à la nature de l'âme, qu'il n'ait cru, à tort ou à raison, concilier avec l'explication orthodoxe qu'il s'efforce visiblement de faire prévaloir. Ce n'est que plus tard que saint Thomas et les conciles jugeront incompatibles la simplicité des âmes et leur génération.

Comment aussi ne pas le constater ? En dissertant de l'origine de l'âme, Augustin a pénétré encore plus

avant qu'il n'aurait fait sans cela, dans la nature de l'âme. Si le fond de la vérité lui est resté ici inaccessible, il a du moins réussi à dissiper beaucoup d'erreurs. C'est ainsi notamment que par des arguments de valeur inégale, mais par des arguments péremptoires, il a réfuté et ceux qui proclament l'âme éternelle parce qu'ils voient en elle une partie de la substance même de Dieu ; et ceux qui antérieurement à la vie présente imaginent pour l'âme une autre vie, d'où elle aurait été, par châtiment, précipitée dans le corps comme dans une prison. Enfin, rendons hommage à la candeur avec laquelle Augustin finit par avouer son ignorance en cette matière ardue. Qui pourrait s'étonner de ne pas comprendre quelle est l'origine de l'âme, quand nous comprenons si peu quelle est l'origine du corps? Aussi bien, désespérer de pouvoir résoudre le problème de l'origine de l'âme n'est point pour le pieux évêque un motif de déclarer insolubles toutes les questions relatives à l'âme. Il ne sait où s'arrêtent les forces de l'esprit humain, que parce qu'il sait jusqu'où elles vont. C'est pourquoi, en même temps qu'il clôt par un acte de foi toutes les discussions relatives à la création et à la naissance des âmes, c'est à la raison qu'il en appelle pour décider de leur immortalité.

On rencontre chez Augustin, comme chez tous les grands cœurs, un sentiment profond de la brièveté de la vie. Aucun écrivain même n'a surpassé l'éloquence mélancolique avec laquelle il décrit cette fuite de l'humanité qui s'écoule comme un torrent, cette course vers la mort où tous nous courons d'une égale vitesse. Nul n'a opposé plus fortement l'un à l'autre l'amour de

l'être qui nous possède et la fluidité irréparable de notre existence.

Assurément, c'est un jeu d'esprit puéril que de noter, comme il le fait, « que si le verbe *mori* (mourir) ne peut se décliner comme les autres verbes, c'est la suite, non d'une institution humaine, mais d'un décret divin; de telle sorte que, par une raison assez juste, de même que la mort ne peut se décliner, le mot qui l'exprime est aussi indéclinable[1]. » Mais ces miévreries pieuses s'oublient vite à entendre les mâles accents d'Augustin, lorsqu'il déplore l'instabilité des choses humaines. Quoi! la mort serait l'anéantissement, et la nature entière a horreur du néant! Quoi! il n'y a rien de plus doux que d'être; tout ce qui est, jusqu'à l'animal, jusqu'à la plante, n'aspire qu'à être, et la mort serait la cessation de l'être! Quoi! l'homme, en particulier, dont tous les désirs et toutes les facultés tendent à l'être, serait irrévocablement condamné au néant! L'évêque d'Hippone est en droit de l'affirmer : tout proteste contre cette destinée. Il y a dans l'universelle avidité d'être, il y a dans notre besoin d'immortalité, une présomption très-forte d'immortalité.

Toutefois, lorsque de l'exposition de ce fait général de l'amour de l'être, lequel a d'ailleurs une signification si haute, Augustin passe à une théorie des preuves de l'immortalité, le dialecticien est loin de rester égal à l'orateur. Oserons-nous le dire, en parlant de ce merveilleux génie? Les arguments qu'il propose, sont, pour la plupart, faibles ou obscurs. Lui-même l'a, en quel-

1. *De Civitate Dei*, lib. XIII, cap. XI.

que façon, reconnu. Car, rappelant son *Traité de l'Immortalité de l'Ame*, il confesse « que les raisonnements qu'il y a développés, sont si embarrassés et si concis, qu'au premier abord, ils fatiguent l'attention du lecteur; que lui-même, Augustin, en est fatigué, et que c'est à peine s'il les comprend. » « *Qui liber primo ratiocinationum contortione atque brevitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam, vixque intelligatur a meipso*[1]. »

Qu'on juge de la vérité de cet aveu.

Les principaux arguments sur lesquels Augustin fonde l'immortalité de l'âme peuvent se ramener aux suivants :

Le corps étant dissous par la mort, et non point anéanti, l'âme, qui ne peut être dissoute, peut encore moins être anéantie.

L'âme ne peut être privée de la vie; car la vie ne peut quitter la vie; or l'âme est la vie.

D'un autre côté, et c'est là pour Augustin la preuve irréfragable, l'âme est immortelle, car elle est le lieu de la science, laquelle est impérissable et ne peut être compromise par l'erreur.

On en conviendra. Ces considérations subtiles ou abstraites sont loin d'être décisives en faveur de l'immortalité de l'âme. Elles en établissent mieux la possibilité que la réalité; et ce qui est plus fâcheux, elles paraissent, contrairement à la doctrine explicite d'Augustin, assurer, non pas tant la permanence de la personne qui est nous, que celle du principe pensant qui est

1. *Retractationum* lib. I, cap. v.

en nous. En somme, dans cette démonstration de l'immortalité de l'âme, Augustin ne fait guère que reproduire, en les décolorant, quoiqu'il y ajoute par l'émotion, les arguments spécieux, mais insuffisants du *Phédon*. Il s'y montre, après tout, plus Platonicien que Chrétien, et on a lieu de s'étonner qu'il n'ait pas tiré meilleur parti des arguments que lui suggérait son analyse de l'âme, simple, identique, active, capable de mérite et de démérite, et qu'attend, conséquemment, une infaillible récompense ou un châtiment infaillible. Cependant, par un contraste qui devient une disparate, Augustin rompt entièrement avec les théories platonicienne et néoplatonicienne, pour s'en référer aux Écritures, et aux enseignements de l'Église, quand il considère non plus le fait, mais le comment de l'immortalité. Nous n'insisterons pas sur les descriptions de la vie future où il croit pouvoir s'engager; sur les transformations que, d'après lui, subiront les corps dans cette existence nouvelle; sur les solutions qu'il propose à mille problèmes oiseux, inabordables, où l'ont entraîné, apparemment malgré lui, des habitudes de casuistique et de polémique. Quel sera l'état de l'âme, dans une autre vie? Quel sera le mode même de l'immortalité? Ce sont là, comme l'a fort bien observé un penseur éminent, des objets de croyance, non de science[1]. Nous nous bornerons à signaler quelques-unes des difficultés que présentent, relativement à la vie future, deux propositions principales d'Augustin.

1. M. Guizot, *Méditations et Études morales*, 1852, in-8°, *Du Sentiment intime de l'Immortalité; Du Respect des morts.*

1° A l'instant de la mort, l'âme, d'après Augustin, quitte le corps pour retourner dans le corps, quand arrive le moment de la résurrection.

Or, quel est le lieu de l'âme pendant le temps qui s'écoule entre la vie présente qui finit et la vie future qui commence? Cette question, qui, une fois posée, et en ces termes, reste insoluble, se trouve pour Augustin plus embarrassante encore, s'il est possible, puisqu'il considère l'âme comme absolument dégagée de tout ce qui est corps. Quel lieu effectivement assigner à un pur esprit?

Ce n'est pas tout. Après avoir si exactement professé que l'homme est à la fois âme et corps, n'est-il pas contradictoire d'avancer qu'à un moment quelconque de son existence, l'homme puisse être esprit pur, c'est-à-dire, si on l'entend bien, cesser d'être un esprit fait pour être uni à un corps? Et enfin, le moyen d'expliquer autrement que par d'arbitraires hypothèses, que l'âme humaine, esprit pur, s'unisse de nouveau au corps dont elle aura été séparée? Augustin, mieux inspiré, n'eût point cherché à soulever des voiles impénétrables.

2° Le bonheur de la vie future consistera essentiellement dans la vue de Dieu. Or, Augustin se demandant comment nous verrons Dieu, se laisse aller à prétendre, malgré une circonspection extrême, qu'il ne sera pas impossible que nous voyions Dieu, même des yeux du corps. C'est renoncer, d'une manière radicale et qui surprend, à la distinction ou plutôt à l'opposition, qu'à l'exemple de Platon, il avait si nettement établie entre le sensible et l'intelligible. C'est même introduire le mi-

racle. Bien plus, c'est s'exposer à l'absurde. Augustin, mieux inspiré, se fût contenté d'affirmer toujours, comme il l'affirme souvent, que nous jouirons un jour de la vue de Dieu, de même que nous jouissons présentement de la vue de la vérité, de la beauté, de la vertu.

Ainsi, ce n'est pas sans avoir été sur des points essentiels très-incomplet; ce n'est pas davantage sans avoir plus d'une fois suivi l'imagination plutôt que la raison, qu'Augustin a traité de l'immortalité de l'âme. Heureusement, il n'en a pas moins maintenu intactes et même élargi les bases sur lesquelles repose le dogme de la vie future. Toute vérité, en effet, est ramenée par lui à cette suprême vérité. S'il convainc mal, il persuade et entraîne irrésistiblement. Il supplée à l'insuffisance de ses raisons par la vivacité de ses désirs. D'ailleurs, malgré la faiblesse des principes qu'il met en avant, l'immortalité qu'il affirme est bien l'immortalité de la personne humaine, âme et corps, et non pas simplement une immortalité d'essence.

Touché de l'excellence de l'âme, mais profondément convaincu que la nature de notre âme consiste à être unie à un corps, d'où vient au corps sa dignité, Augustin réfute, en outre, d'une manière aussi ingénieuse que solide l'objection de ceux qui estiment que les modifications perpétuelles que subit la matière rendent impossible la résurrection des corps. Adversaire de la théorie des vies antérieures qu'implique la théorie platonicienne de la réminiscence, il prouve avec un parfait bon sens que la vie future est définitive et ne se résout point en une série indéfinie de vies ultérieures, alternatives insupportables de misère et de félicité.

Enfin, sans doute, c'est à Plotin qu'il doit la détermination des différents degrés par lesquels l'âme s'élève à Dieu. Sans doute aussi il a varié dans l'énumération de ces degrés. Car tantôt il en compte sept et tantôt il les réduit à trois. Cependant, combien son mysticisme n'est-il pas supérieur à celui que professe l'auteur des *Ennéades?* Tandis que, au terme des progrès qu'il assigne à l'âme, Plotin absorbe l'âme dans l'Unité pure qui est Dieu, Augustin n'unit jamais tellement l'âme à Dieu que cette union ne reste substantielle distinction. Au faux mysticisme des Alexandrins, qui reparaîtra comme Quiétisme, l'évêque d'Hippone oppose d'ordinaire, lorsqu'il n'est point offusqué par son dogmatisme excessif de la grâce, le mysticisme véritable. C'est qu'effectivement, si l'idée de Dieu est, de toute évidence, le point culminant auquel saint Augustin ramène sa philosophie; c'est de la connaissance de l'âme qu'il passe à la connaissance de Dieu. Pour parler un langage moderne, il fonde sur la psychologie la théodicée.

IV. DE DIEU ET DU MONDE

Lorsqu'on examine la théodicée de saint Augustin, une double remarque se présente comme d'elle-même à l'esprit. D'un côté, l'illustre évêque, avec une ampleur de vues qui témoigne de l'étendue de son génie et de son active curiosité, n'omet aucun des problèmes relatifs soit à l'existence de Dieu, soit à la nature de Dieu, soit à la conservation et au gouvernement du monde par Dieu. Naturellement même, ce ne lui est pas assez que de se proposer les questions qu'agitait l'antiquité en un semblable sujet, et il prend à tâche d'expliquer aussi les dogmes chrétiens de la Trinité et de la création. D'un autre côté, il est impossible de ne point constater le caractère tout épisodique qui s'attache aux recherches du pieux et subtil écrivain. Rien n'y est étroitement lié, rien n'y est suivi jusqu'aux dernières et nécessaires conséquences, rien n'y est assujetti aux lois sévères de la démonstration.

Ainsi, on demanderait vainement à saint Augustin une théorie des preuves de l'existence de Dieu, ou une théorie des attributs de Dieu. Augustin disserte sans cesse de ces grandes vérités; il est vivement touché de leur immortel attrait, non moins que de leur importance souveraine. Mais il n'a jamais pris à tâche de les réduire en système, et ce n'est pas tant une théodicée qu'il offre à qui l'interroge, que des éléments de théodicée.

De là probablement, en partie, la différence excessive qu'il établit entre la connaissance philosophique et la connaissance révélée de Dieu. A coup sûr, celle-ci ajoute beaucoup à celle-là. Toutefois, si saint Augustin se fût plus sévèrement rendu compte du pouvoir qu'a la raison de s'élever jusqu'à Dieu, de la légitimité de ses procédés, de la solidité de la doctrine qu'elle édifie par ses seules forces, il eût sans doute estimé davantage les enseignements de la sagesse humaine touchant la Divinité.

Au lieu de cela, Augustin, infirmant en quelque manière ses propres travaux, finit par discréditer toute notion naturelle de Dieu. De quel prix, en effet, peut être une connaissance qu'il déclare comme stérile en soi? Emporté par son éducation platonicienne, par les élans mystiques de son âme, par les nécessités mêmes de sa condition de chrétien et d'évêque, c'est vers la considération de la Trinité qu'il dirige toutes ses pensées et tous ses efforts.

Or, on le sait. Ce n'est point sans s'exposer aux dangers les plus graves, que l'esprit humain aborde l'analyse de cette conception toute chrétienne. Le trithéisme, le Sabellianisme, l'Arianisme se dressent comme autant d'écueils, entre lesquels il faut faire route, pour ne point s'écarter de l'orthodoxie. Augustin est-il parvenu à éviter ces mortels périls? A-t-il pu, sans compromettre le dogme, lui appliquer les formules de la philosophie ancienne ; ou, sans s'égarer, en scruter les profondeurs par la voie de l'analogie? Si l'on en juge, je ne dis pas même d'après le criterium de la théologie, mais simplement au point de vue de la logique, il est permis

d'en douter. Incontestablement, le symbolisme dont se sert Augustin, atteste une rare fécondité d'invention. Car c'est tour à tour dans la nature, dans la science et dans l'âme, qu'il nous découvre des images de la divine Trinité. Mais les analogies qu'il invoque, ne sont-elles pas le plus souvent arbitraires et forcées? Ainsi, que prouve, relativement à la divine Trinité, la distinction qu'il est possible d'établir dans tout être, entre l'unité, la forme et l'ordre; entre l'être, la qualité et l'accord de l'être et de la qualité? Quelle lumière a-t-on projetée sur les ténèbres de ce mystère incompréhensible, quand on a remarqué que toute la philosophie se divise en physique, logique et morale? De ce que les anciens plaçaient en Dieu la cause de toute existence, la raison de toute pensée et la fin de toute vie : trois principes dont le premier appartient à la physique, le second à la logique, et le troisième à la morale [1]; s'ensuit-il qu'on puisse voir là une manifestation de la Trinité divine, Père, Fils et Saint-Esprit [2]?

Ou encore, est-ce éclaircir l'ineffable unité d'un Dieu en trois personnes, que de la comparer à une eau, dont on dit toujours qu'elle est eau, soit qu'on parle d'une source, soit qu'on parle d'un fleuve, soit qu'on parle d'une boisson puisée à cette source ou à ce fleuve, quoique la boisson, le fleuve et la source fassent trois et ne puissent se confondre [3]?

1. *De Civitate Dei*, lib. VIII, cap. IV.

2. *Ibid.*, lib. XI, cap. XXIV, XXV.

3. *De Fide et Symbolo*, liber unus, cap. VIII. « *Quanquam de singulis interrogati respondemus Deum esse de quo quæritur, sive Patrem,*

Prenons la liberté de l'affirmer; ce sont là des jeux d'esprit et rien de plus. Lorsqu'on a posé *a priori* que Dieu est triple et un tout ensemble, et que la création doit réfléchir fidèlement la nature du créateur, il est simple que l'on aperçoive des traces de la Trinité partout. Seulement, il est trop clair que loin de lire cette détermination dans les choses, on impose aux choses cette détermination. Il n'y a pas jusqu'aux analogies qu'Augustin signale dans l'âme humaine, qui ne tournent, à certains égards, contre son but. La trinité de la mémoire, de la volonté, de l'intelligence; la trinité qui consiste à être, à connaître qu'on est, à aimer l'être et la connaissance qu'on en a; sont-ce là en effet des données qui doivent nous suggérer l'exacte notion d'un Dieu triple et un ? L'évêque d'Hippone a été lui-même obligé de reconnaître tout ce qu'elles ont de défectueux. Car la mémoire, l'entendement, la volonté, sont dans l'âme, mais l'âme n'est pas uniquement ni invariablement ces trois facultés; tandis que la Trinité n'est pas en Dieu, mais est Dieu. Il résulte de l'admirable simplicité de Dieu, qu'en lui autre chose n'est pas être, autre chose comprendre. L'âme, au contraire, étant, alors même qu'elle ne comprend point, autre chose en

sive Filium, sive Spiritum sanctum; non tamen tres deos a nobis coli quisquam existimaverit. Nec mirum quod hæc de ineffabili natura dicuntur, cum in iis etiam rebus quas corporeis oculis cernimus, et corporeo sensu dijudicamus, tale aliquid accidat. Nam cum de fonte interrogati, non possimus dicere quod ipse sit fluvius; nec de fluvio interrogati possimus eum fontem vocare; et rursum potionem quæ de fonte vel fluvio est, nec fluvium possimus appellare nec fontem : tamen in hac trinitate aquam nominamus, et cum de singulis quæritur, singillatim aquam respondemus. »

elle est être, autre chose comprendre. De plus, qui voudrait dire que dans la divine Trinité le Père ne comprend point par lui-même, mais par le Fils, de même que la mémoire n'est pas intelligente par elle-même, mais par l'entendement; ou plutôt de même que l'âme, en qui sont la mémoire, l'intelligence et la volonté, entend seulement par l'intelligence, comme elle se souvient seulement par la mémoire et veut seulement par la volonté [1]?

1. *Epistola* CLXIX, *Evodio* (415). « *Ad Trinitatem utcumque intelligendam assumimus memoriam, intelligentiam, voluntatem. Quamvis enim hæc suis separatisque temporibus singillatim singula enuntiemus, nihil tamen horum sine aliis duobus agimus aut dicimus. Nec ideo putanda sunt hæc tria Trinitati sic comparata, ut omni ex parte conveniant : cui enim similitudini in disputando convenientia tanta conceditur, ut ei rei cui adhibenda est, ex omni parte coaptetur? vel quando ex creatura ad Creatorem aliquid simile assumitur? Primo ergo in hoc invenitur ista similitudo dissimilis, quod tria hæc, memoria, intelligentia, voluntas, animæ insunt; non eadem tria est anima : illa vero Trinitas non inest, sed ipsa Deus est. Ideo ibi mirabilis simplicitas commendatur; quia non ibi aliud est esse, aliud intelligere, vel si quid aliud de Dei natura dicitur : anima vero quia est, etiam dum non intelligit, aliud est quod est, aliud quod intelligit. Deinde quis audeat dicere Patrem non intelligere per seipsum, sed per Filium, sicut memoria non intelligit per seipsam, sed per intellectum, vel potius anima ipsa, cui hæc insunt, per intellectum tantummodo intelligit; sicut per memoriam tantummodo meminit, et per voluntatem tantummodo vult? Ad hoc ergo adhibetur ista similitudo, ut quoquo modo intelligatur, quemadmodum horum trium in anima cum singula nomina enuntiantur, quibus eadem singula demonstrantur, tamen unumquodque nomen in his tribus cooperantibus enuntiatur, cum et reminiscendo, et volendo dicitur; ita nullam esse creaturam, qua vel solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus Sanctus demonstretur, quam non simul Trinitas operetur, quæ inseparabiliter operatur : ac per hoc nec vocem Patris, nec animam et carnem Filii, nec columbam Spiritus sancti esse factam, nisi eadem cooperante Trinitate.* »

Ces comparaisons, par conséquent, Augustin l'avoue, ces comparaisons laissent beaucoup à désirer et ne sont que des manières telles quelles d'entendre; « *ut quoquo modo intelligatur*. » Cependant, cet esprit sublime n'en a pas soupçonné les inconvénients les plus redoutables, mais aussi les plus cachés. Que sont effectivement les trinités que d'ordinaire il allègue? Des trinités de personnes? En aucune façon. Ce sont des trinités de moments, de manifestations, de phénomènes. C'est pourquoi, une teinte prononcée de Sabellianisme enveloppe, à son insu, la plupart des analogies dont il se sert. La méthode allégorique qu'il emploie est donc pleine de hasards, et risque fort, sans conduire à la science, de mettre le dogme en suspicion. Ici, évidemment, Augustin se trouve sous l'influence des Alexandrins. Il procède comme par une espèce de trichotomie, dont le mouvement le porte même à chercher si dans chaque personne de la Trinité, il n'y aurait pas une autre Trinité [1]. Sa pensée, lorsqu'il s'agit de la nature de Dieu, reste de la sorte assujettie à un rhythme inflexible et monotone.

L'influence de la philosophie ancienne n'est pas moins manifeste chez saint Augustin, si l'on envisage

1. Cf. *Confessionum* lib. XIII, cap. XI. « *Sed cum invenerit in his aliquid et dixerit, non jam se putet invenisse illud quod supra ista est incommutabile, quod est incommutabiliter, et scit incommutabiliter, et vult incommutabiliter: et utrum propter tria hæc et ibi Trinitas; an in singulis hæc tria, ut terna singulorum sint; an utrumque miris modis simpliciter et multipliciter infinito in se sibi fine quo est, et sibi notum est, et sibi sufficit incommutabiliter idipsum copiosa unitatis magnitudine; quis facile cogitaverit? quis ullo modo dixerit? quis quolibet modo temere pronuntiaverit?* »

la manière dont il entend l'existence du monde. Car il a peine à se défaire, par exemple, de la théorie platonicienne du ministère des anges dans l'administration de l'univers, non plus qu'il n'ose prendre sur lui de rejeter absolument l'opinion platonicienne de l'âme du monde.

D'autre part, il serait, il est vrai, peu raisonnable de reprendre avec âpreté dans les écrits de saint Augustin, tous les manques de sa cosmologie. Augustin en effet n'est point un savant, et s'il se montre, en ce qui touche la connaissance du monde, inférieur même à un passé assez récent[1], en général les erreurs qu'il commet sont les erreurs de son temps. Lui-même, aussi bien, a le sentiment de son ignorance, et on le voit, vaincu par la difficulté, s'arrêter dans l'explication littérale qu'il a entreprise de la Genèse[2]. Il est permis néanmoins de regretter que les opinions cosmologiques

1. La science cosmologique de S. Augustin est en effet bien au-dessous même du *Traité du Monde*, par Apulée.

2. *De Genesi ad Litteram*, Imperfectus liber, cap. I. « *De obscuris naturalium rerum, quæ omnipotente Deo artifice facta sentimus, non affirmando, sed quærendo tractandum est ; in Libris maxime quos nobis divina commendat auctoritas, in quibus temeritas asserendæ incertæ dubiæque opinionis difficile sacrilegii crimen evitat : ea tamen quærendi dubitatio catholicæ fidei metas non debet excedere.* » Cf. *Retractationum*, lib. I, cap. XVIII. « *Cum de Genesi duos libros contra Manichæos condidissem ; quoniam secundum allegoricam significationem Scripturæ verba tractaveram, non ausus naturalium rerum tanta secreta ad litteram exponere, hoc est quemadmodum possunt secundum historicam proprietatem quæ ibi dicta sunt accipi ; volui experiri in hoc quoque negotiosissimo ac difficillimo opere quid valerem ; sed in Scripturis exponendis tirocinium meum sub tanta sarcinæ mole succubuit. Et nondum perfecto uno libro, ab eo quem sustinere non poteram labore conquievi.* »

qu'il adopte et qu'au détriment de la science il a contribué à propager[1], ne soient pas tant chez lui d'involontaires erreurs, que la suite de certaines antipathies d'école. C'est ainsi qu'il nie la pluralité des mondes par

1. Cf. M. Letronne (*Revue des Deux-Mondes*, 1834), *Des Opinions cosmographiques des Pères de l'Église rapprochées des doctrines philosophiques de la Grèce.* « Tous ces vieux préjugés, tous ces vains systèmes que les progrès des sciences mathématiques dans l'école d'Alexandrie avaient à peine atteints, reparurent avec bien plus de force à l'abri de l'autorité des saints Pères; ils firent une nouvelle invasion et se répandirent à la suite du Christianisme; ils régnèrent pendant tout le moyen âge. De là tous les obstacles que les théologiens de Rome opposèrent au progrès de la vraie philosophie et des sciences d'observation, en persécutant Galilée, en détruisant l'Académie *del Cimento*, en faisant craindre à Descartes de se prononcer pour le mouvement de la terre, et en mettant le savant Tycho dans la nécessité de recourir à un système astronomique infiniment moins raisonnable que celui de Ptolémée. » — M. Reinaud, *Relations politiques et commerciales de l'Empire romain avec l'Asie orientale*, 1863, in-8°, p. 73. « Le nombre des personnes qui croyaient à l'impossibilité de communiquer d'un continent à l'autre était de beaucoup le plus considérable. Ce fut ce qui nuisit le plus à la théorie de la pluralité des continents. En effet, les idées chrétiennes ne tardèrent pas à se répandre, et, d'après ces idées, nous naissons tous du même père. Il est aussi de foi chez les chrétiens que Jésus-Christ a versé son sang pour le salut de tous les hommes sans exception. Comment concilier ces idées avec l'existence de plusieurs continents sans communication les uns avec les autres? C'est la même difficulté qui s'est élevée plus tard, quand nos savants agitèrent la question de savoir si les planètes étaient habitées. L'existence de plusieurs mondes suppose ce qu'on appelle du nom d'antipodes, d'antichtones, etc. S. Augustin s'est formellement prononcé contre l'idée des antipodes, et pendant tout le moyen âge, l'Église repoussa l'idée de la pluralité des continents. Au huitième siècle, un prêtre de la Bavière, nommé Virgile, fut suspendu de ses fonctions pour avoir professé cette opinion. Paul Orose, disciple de S. Augustin, s'en est tenu au système primitif d'Ératosthène. »

opposition aux Épicuriens, de même que par opposition aux Manichéens, il combat la croyance à la sphéricité de la terre et aux antipodes. Comment aussi ne pas décliner soit le système allégorique où il se complaît, et dont il se sert plus d'une fois comme d'un faux-fuyant[1], soit les applications qu'il imagine de la théorie des nombres? Que le monde ait été créé en six jours, parce que le nombre six est un nombre parfait, c'est là certainement une explication qui n'a rien de commun avec la science. D'autre part, interpréter allégoriquement ce qui s'est passé dans la création, ce n'est pas davantage rendre compte des phénomènes qui s'accomplissent au sein de l'univers, ni des lois qui président à leurs déploiements.

Mais si la cosmologie de saint Augustin appartient à une période d'enfance ou de décadence, et ne compte pas; ce qu'il faut surtout blâmer chez l'évêque d'Hippone, c'est son dédain même des sciences physiques, naturelles et mathématiques. Comment, en effet, admettre avec lui, lorsqu'il s'agit de la connaissance de la nature « que la divine autorité de l'Écriture doit l'emporter sur les faibles conjectures de l'esprit humain[2]? »

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. VIII, cap. II. « *Quia non mihi tunc occurrebant omnia quemadmodum proprie possent accipi, magisque non posse accipi videbantur, aut vix posse aut difficile; ne retardarer, quid figurate significarent ea quæ ad litteram non potui invenire, quanta valui brevitate et perspicuitate explicavi, ne vel multa lectione vel disputationis obscuritate deterriti, in manus ea sumere non curarent. Memor tamen quid maxime voluerim nec potuerim, ut non figurate sed proprie primitus cuncta intelligerentur....* »

2. *Ibid.*, lib. II, cap. X. « *Sed, ait aliquis, quomodo non est*

Ici encore, dominé par un mysticisme intempérant, suivant lequel le monde n'est pour l'homme qu'un théâtre d'évolutions par lui-même insignifiant, Augustin fait bon marché de la connaissance des corps, laquelle ne sert de rien au salut [1], et tient que la connaissance de Dieu remplace toute connaissance. Comme si le monde n'était pas une importante et indispensable révélation de Dieu! Confondant l'humilité et l'ignorance, il veut que l'esprit s'incline devant les mystères de la nature. Parfois même, il déclare dangereux d'entreprendre de les pénétrer. Comme si c'était une révolte contre la Divinité et non point une partie de l'adoration qui lui est due, que d'employer l'intelligence que nous avons reçue d'elle à l'admirer dans ses ouvrages!

A vrai dire, le monde moral occupe seul l'attention de saint Augustin; et là même, les solutions qu'il donne aux difficultés qu'il soulève ne sont pas de tous points

contrarium iis qui figuram spheræ cœlo tribuunt, quod scriptum est in Litteris nostris : Qui extendit cœlum sicut pellem (Psalm. CIII, 2)? *Si sane contrarium, si falsum est quod illi dicunt : hoc enim verum est quod divina dicit auctoritas, potius quam illud quod humana infirmitas conjicit. Sed si forte illud talibus illi documentis probare potuerint, ut dubitari inde non debeat; demonstrandum est hoc quod apud nos de pelle dictum est, veris illis rationibus non esse contrarium.* »

1. *De Genesi ad Litteram*, lib. II, cap. IX. « *Quæri etiam solet quæ forma et figura cœli esse credenda sit secundum Scripturas nostras. Multi enim multum disputant de iis rebus, quas majore prudentia nostri auctores omiserunt, ad beatam vitam non profuturas discentibus; et occupantes, quod pejus est, multum pretiosa, et rebus salubribus impendenda temporum spatia. Quid enim ad me pertinet, utrum cœlum sicut sphæra undique concludat terram in media mundi mole libratam, an eam ex una parte desuper velut discus operiat?* »

satisfaisantes. Entraîné par l'ardeur avec laquelle il réagit contre les Manichéens, qui considéraient le mal comme une substance, il est bien près, à certains moments, de ne voir dans le mal qu'un pur néant. Tantôt il le considère comme une limite factice des choses; tantôt même il professe qu'il est en quelque façon nécessaire à l'harmonie savante de la création. C'est alors qu'il a recours à ces frivoles comparaisons où le mal qui éclate dans le monde est assimilé aux barbarismes et aux solécismes d'où naissent dans un discours des beautés inattendues; aux ombres qui font ressortir la lumière. Les oppositions ou les disparates deviennent ainsi pour lui de simples contrastes. Ébloui par la beauté de l'univers, laquelle, suivant une maxime antique, ne peut être sans son contraire; touché de la justice distributive de Dieu, l'illustre évêque semble perdre de vue le dogme de la chute, pour se reporter exclusivement aux termes de l'optimisme ancien.

Cependant, ces critiques une fois articulées, il faut s'empresser d'applaudir à l'éloquence, à la supériorité de raison, à la puissance de dialectique avec laquelle saint Augustin aborde, s'il ne parvient pas toujours à les résoudre, les attrayants mais formidables problèmes qui ont pour objet l'être et la nature de Dieu, les rapports de Dieu avec le monde. Évidemment, il a reçu de l'Église une théodicée tout organisée et dont il serait peu judicieux de lui attribuer l'excellence. Mais il a du moins déployé pour l'exposer et pour la défendre, les ressources d'un admirable génie.

Et d'abord, quelque indifférent qu'il ait plus tard affecté de paraître à toute notion de Dieu qui n'était pas

la notion révélée, à quelle hauteur n'a-t-il point porté ce qu'on peut appeler la théologie naturelle! Ainsi, les découvertes de la science ont beaucoup ajouté, depuis le cinquième siècle, de même qu'elles ajoutent encore chaque jour, à l'antique preuve de l'existence de Dieu par la finalité. Nul pourtant n'a surpassé la délicatesse, l'émotion, la grâce qui se rencontrent dans les pages que consacre Augustin à interpréter le spectacle de l'univers. Partout, dans les choses les plus viles comme dans les êtres les plus nobles, il lit tracé en caractères ineffaçables le nom de la Divinité. La beauté de la nature lui est une voix qui proclame le Créateur. Ses descriptions sont comme animées du souffle sacré des Écritures.

Augustin a d'ailleurs hâte d'échapper aux représentations sensibles de Dieu, qui l'ont si longtemps et si tristement abusé. Dieu ne s'imagine pas, il ne se conçoit pas à l'endroit où se forgent les fantômes; il est pur esprit.

C'est pourquoi, de la considération du monde matériel l'évêque d'Hippone passe, par un progrès bien conduit, à l'étude de l'homme; des informations des sens à celles de l'entendement, et trouve dans les idées de la raison des témoignages encore plus immédiats de la vérité qu'il poursuit. Dieu est; car il y a de l'être. Dieu est; car nous concevons le parfait. Dieu est; car notre intelligence s'élève à la conception du vrai, du beau et du bien, dernière essence des êtres. Dieu est; car nous aimons, et l'infini seul est le digne objet de notre amour. Ce sont là des preuves de l'existence de Dieu, qui pour avoir été maintes fois invoquées, n'ont rien perdu de leur valeur. Or, avant d'être proposées par les plus beaux génies du

moyen âge et des temps modernes, elles l'ont été par saint Augustin, qui lui-même ne s'est pas contenté de les reproduire telles que les lui avait léguées l'antiquité. Car il apporte, à les développer, un degré de précision que les anciens ne connaissaient pas. Dieu, écrit Augustin, est la cause de tout ce qui subsiste, la raison de tout ce qui entend, l'ordre de tout ce qui vit : « *causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi.* » On ne saurait certainement pousser plus loin la rigueur de l'expression, et devant cette proposition unique, l'athéisme tombe comme une flagrante absurdité.

Le dualisme et le panthéisme trouvent également chez saint Augustin un redoutable adversaire. Les modernes ont pu employer, dans la réfutation de ces deux erreurs, plus d'art, un appareil plus géométrique, ou même descendre à de plus grandes profondeurs de discussion. En somme, leur argumentation ne frappe ni plus fort, ni plus juste que celle de l'évêque d'Hippone. Non-seulement, en effet, Augustin combat le dualisme et le panthéisme par leurs conséquences. Mais il les ruine dans leur principe, en leur opposant, avec les vives attestations de la conscience, l'idée même de Dieu. Et cette idée, il la détermine soit par l'analyse rationnelle, soit par les données tout expérimentales de la psychologie.

Ce n'est pas qu'Augustin se soit dissimulé que l'idée de Dieu nous dépasse et que nous ne pouvons obtenir une connaissance adéquate de Dieu. Il comprend parfaitement, il proclame quelquefois même en des termes qui seraient outrés s'il ne les corrigeait aussitôt, que cette connaissance n'est qu'ignorance. L'idée de

Dieu ne tombe sous aucune catégorie. Ce que l'homme pense de Dieu est plus vrai que ce qu'il en dit, et ce qu'est Dieu, plus vrai que ce que l'homme en pense. En un mot, Dieu est l'être ineffable. Nous le connaissons d'autant mieux que nous avons le sentiment de l'ignorer davantage. « *Scitur melius nesciendo.* » Mais si c'est là le suprême aveu où doive se réduire la sagesse humaine, Augustin n'a garde de croire que nous soyons incapables de rien connaître de Dieu. En conséquence, affirmant de Dieu toute perfection, niant de Dieu toute imperfection, il conçoit Dieu tour à tour comme éternel, immense, partout présent, contenant toutes choses sans être le lieu des choses, immuable, simple, se connaissant lui-même et connaissant tous les êtres, sa connaissance faisant ces êtres, et non pas ces êtres sa connaissance; enfin la vérité absolue, la beauté sans tache, le bien en soi. Sa droite intelligence, tout en s'élevant de la connaissance de la nature humaine à la connaissance de la nature divine, est si pure de tout anthropomorphisme, qu'il remarque avec insistance qu'il n'en est pas de Dieu comme de l'âme de l'homme, où la substance se distingue des attributs. Dieu n'est que substance, ou mieux encore, parce que l'idée de substance ou de suppôt implique la dualité du sujet qui supporte et des qualités qui sont supportées, Dieu, suivant Augustin, ne doit pas être dit substance, mais essence.

Augustin pouvait-il s'arrêter à ces éléments de théodicée? Nous l'avons constaté. Non-seulement il lui était impossible de ne point poser au-dessus du Dieu que lui découvrait la raison, la notion du Dieu triple et un que lui enseignait la foi. Mais le polythéisme

ruiné et le déisme reconnu insuffisant, quelle autre conception que celle de la Trinité chrétienne était capable de sauver les esprits soit du Sabellianisme, retour aux doctrines antiques de transformation ; soit du trithéisme, idolâtrie véritable; soit de l'Ébionisme, Manichéisme déguisé ; soit enfin de l'Arianisme, mélange indiscret de Platonisme et de Judaïsme ? Il était donc pour saint Augustin d'une importance capitale de préserver l'intégrité de ce dogme libérateur. Et lorsque les hérésies ou les philosophies de son temps en menaçaient l'existence au nom de la raison, ne devait-il pas se trouver nécessairement conduit à le maintenir au nom de la raison ?

Nous venons de l'établir, pris absolument, les essais qu'Augustin a tentés en ce sens n'ont pas été heureux. Comment nier néanmoins qu'en côtoyant lui-même l'erreur, il n'ait repoussé nombre d'erreurs, et que ses analyses, tout aventurées qu'elles soient, n'aient heureusement discrédité, en les mettant à nu, bien des contrefaçons de la Trinité chrétienne ?

Toutes ces contrefaçons, on le sait, proviennent sinon directement du Platonisme mal entendu, du moins du Néoplatonisme. C'est sur la Trinité alexandrine, qui n'est elle-même qu'une imitation de la Trinité chrétienne, que se sont modelées, dans les premiers siècles de notre ère, toutes les mensongères conceptions de Trinité. Et sans doute, il ne faut pas une grande métaphysique à quiconque veut démêler les différences qui séparent le dogme chrétien de la doctrine néoplatonicienne. Qu'est-ce en effet que la Trinité chrétienne ? L'affirmation d'un Dieu unique en trois personnes,

Père, Fils et Saint-Esprit. Qu'est-ce en effet que la Trinité alexandrine ? L'affirmation d'une pure unité, τὸ ἕν, d'où émane l'intelligence absolue, νοῦς, de laquelle émane à son tour l'âme du monde, ψυχὴ τοῦ παντὸς. D'un côté, des personnes ; de l'autre des hypostases sans conscience. D'un côté, trois personnes consubstantielles, coéternelles, égales ; de l'autre, trois hypostases non consubstantielles, successives, subordonnées. D'un côté enfin l'être dans l'expression la plus sublime de la vie ; de l'autre, une insaisissable unité, d'où nul effort ne saurait tirer des réalités que l'abstraction ne renferme pas. Manifestement, en dépit des raffinements de leur dialectique, la copie des Alexandrins est grossière. Ce plagiat n'en produisait pas moins les illusions les plus pernicieuses. En sondant par les procédés rationnels la nature de la Trinité chrétienne, si saint Augustin n'a point expliqué le mystère, c'est-à-dire l'inexplicable, n'a-t-il pas empêché du moins que l'on ne confondît avec le mystère l'hypothèse, et l'absurde avec l'incompréhensible ?

Disons plus. Ce n'est pas uniquement à une nécessité du moment qu'a cédé saint Augustin, mais à l'irrésistible besoin de comprendre qui fait à la fois l'honneur et le tourment de l'intelligence humaine, sa dignité et son péril, lorsqu'il a cherché à soulever les voiles qui nous dérobent l'auguste et sainte Trinité. On voit en effet, dans les âges qui ont suivi, les plus grands esprits, depuis saint Anselme et Abélard jusqu'à Bossuet et à Leibniz, reprendre ses traces, et en reproduisant d'ordinaire ses comparaisons, tâcher, à son exemple, de pénétrer l'essence impénétrable du Dieu triple et un.

Pour saint Anselme, le Père est la mémoire, le Fils l'intelligence, l'Esprit est l'amour, sans qu'aucun des trois ait besoin d'un autre pour se souvenir, comprendre et aimer, chacun en particulier étant mémoire, intelligence et amour[1].

Abélard, de son côté, s'efforce, en rapportant *en de justes proportions* à la Trinité certaines similitudes, de réfuter par les raisonnements philosophiques, les pseudo-philosophes « qui, dit-il, nous infestent. »

1° On demande comment une substance ou essence une et permanente admet cette diversité de propriétés qui constitue la Trinité des personnes? Par exemple, un homme est *substance, corps animé*, *sensible*, puis *raisonnable* et *mortel*, puis il peut être *blanc*, *crépu*, et sujet à mille accidents, et malgré tant de différences de propriétés, il est numériquement et essentiellement le même. Il peut même encore en sus de ces prédicats, être père et fils. De même, en Dieu, quoique Père, Fils et Saint-Esprit aient la même essence, autre est la propriété du Père en tant qu'il engendre, autre la propriété du Fils en tant qu'il est engendré, autre celle du Saint-Esprit, en tant qu'il procède.

2° Autre analogie. Les grammairiens distinguent trois personnes, la première qui parle, la seconde à qui l'on parle, la troisième dont on parle; c'est une différence de propriétés. Cependant le même être peut être simultanément et tour à tour les trois personnes, bien qu'en tant que personne grammaticale l'une ne soit pas l'autre.

1. Cf. M. de Rémusat, *S. Anselme de Cantorbéry*, p. 506.

3° Les choses en général se composent de matière et de forme. L'airain, par exemple, est une chose dont l'opération d'un artiste fait un sceau, en y ciselant l'image royale, et le sceau s'imprime dans la cire pour sceller les lettres. L'airain est la matière, la figure royale est la forme. Or, lorsque le sceau s'imprime dans la cire, il y a dans la cire trois choses diverses de propriété, savoir : l'airain, le sceau ou ce qui est propre à sceller (*sigillabile*), et le scellant (*sigillans*); le propre à sceller, ou le sceau, est fait d'airain, et le scellant résulte de l'airain et du sceau. Toutes ces propriétés sont dans une même essence[1].

Écoutons, à son tour, Bossuet.

« Si nous imposons silence à nos sens, écrit l'évêque de Meaux, et que nous nous renfermions pour un peu de temps au fond de notre âme, nous y verrons quelque image de la Trinité que nous adorons. La pensée, que nous sentons naître comme le germe de notre esprit, comme le fils de notre intelligence, nous donne quelque idée du Fils de Dieu, conçu éternellement dans l'intelligence du Père céleste...

« Mais la fécondité de notre esprit ne se termine pas à cette parole intérieure, à cette pensée intellectuelle, à cette image de la vérité qui se forme en nous. Nous aimons et cette parole intérieure, et l'esprit où elle naît ; et en l'aimant, nous sentons en nous quelque chose qui ne nous est pas moins précieux que notre esprit et notre pensée, qui est le fruit de l'un et de l'autre, qui

1. Cf. M. de Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 214 et suiv.

les unit, qui s'unit, et ne fait avec eux qu'une même vie.

« Ainsi, autant qu'il peut se trouver de rapport entre Dieu et l'homme, ainsi, dis-je, se produit en Dieu l'amour éternel qui sort du Père qui pense, et du Fils qui est sa pensée, pour faire avec lui et sa pensée, une même nature également divine et parfaite...

« Il ne faut rien concevoir d'inégal ni de séparé dans cette Trinité adorable, et, quelque incompréhensible que soit cette égalité, notre âme, si nous l'écoutons, nous en dira quelque chose.

« Elle est; et quand elle sait parfaitement ce qu'elle est, son intelligence répond à la vérité de son être; et quand elle aime son être avec son intelligence autant qu'ils méritent d'être aimés, son amour égale la perfection de l'un et de l'autre. Ces trois choses ne se séparent jamais et s'enferment l'une l'autre : nous entendons que nous sommes, et que nous aimons; et nous aimons à être et à entendre. Qui le peut nier, s'il s'entend lui-même? Et non-seulement une de ces choses n'est pas meilleure que l'autre, mais les trois ensemble ne sont pas meilleures qu'une d'elles en particulier, puisque chacune enferme le tout, et que dans les trois consiste la félicité et la dignité de la nature raisonnable. Ainsi, et infiniment au-dessus, est parfaite, inséparable, une en son essence et enfin égale en tous sens, la Trinité que nous servons[1]. »

« Le Père s'entend lui-même, écrit encore Bossuet,

1. *Œuvres complètes*, t. XXIII, p. 206; *Histoire Universelle*, 2e partie; *La Suite de la Religion*, chap. XIX.

se parle à lui-même ; et il engendre son Fils qui est sa parole. Il aime cette parole qu'il a produite de son sein et qu'il y conserve ; et cette parole qui est en même temps sa conception, sa pensée, son image intellectuelle éternellement subsistante, et dès là son Fils unique, l'aime aussi, comme un Fils parfait aime un Père parfait ; mais qu'est-ce que leur amour, si ce n'est cette troisième personne, et le Dieu amour, le don commun et réciproque du Père et du Fils, leur lien, leur nœud, leur mutuelle union, en qui se termine la fécondité, comme les opérations de la Trinité [1] ? »

Leibniz a touché plusieurs fois au mystère de la divine Trinité. Tantôt il a entrepris de défendre ce dogme à l'aide d'un appareil purement logique. *Defensio Trinitatis per nova reperta logica*, *contra Epistolam Ariani* [2]. Tantôt, il a eu recours, pour en donner quelque intelligence, à la voie de l'analogie. « Il ne faut pas toujours demander, écrit-il, des notions adéquates, et qui n'enveloppent rien qui ne soit expliqué... Nous convenons que les mystères reçoivent une explication, mais cette explication est imparfaite. Il suffit que nous ayons quelque connaissance analogique d'un mystère, tel que la Trinité et l'Incarnation, afin qu'en les recevant nous ne prononcions pas des paroles entièrement destituées de sens : mais il n'est point nécessaire que l'explication aille aussi loin qu'il serait à souhaiter, c'est-à-dire

1. *Œuvres complètes*, t. VI, p. 265 ; *Méditations sur l'Évangile* ; *La Cène*, 2e partie, xxve jour, *Origine du Saint-Esprit* ; *Ordre des personnes divines*.

2. *Opera omnia*, t. I, p. 11, *Ad Baronem Boineburgium Dedicatio*. Cf. p. 17, *Duæ Epistolæ ad Loeflerum de Trinitate et definitionibus mathematicis circa Deum, spiritus, etc.*, *Epistola* I.

qu'elle aille jusqu'à la compréhension et au comment[1]. »

Ainsi, écrit ailleurs Leibniz, « il faut avouer qu'il n'y a aucun exemple dans la nature qui réponde assez à la notion des personnes divines. Mais il n'est point nécessaire qu'on en puisse trouver, et il suffit que ce qu'on en dit n'implique aucune contradiction ni absurdité. La substance divine a sans doute des priviléges qui passent toutes les autres substances. Cependant, comme nous ne connaissons pas assez toute la nature, nous ne pouvons pas assurer non plus qu'il n'y a, et qu'il ne peut y avoir aucune substance absolue qui en contienne plusieurs respectives.

« Cependant, pour rendre ces notions plus aisées par quelque chose d'approchant, je ne trouve rien dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la réflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immédiat, et agit sur soi-même, en pensant à soi-même, et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne une image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend, et de celle qui est entendue ; l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par des relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même substance individuelle absolue. Je n'ose pourtant pas porter la comparaison assez loin, et je n'entreprends point d'avancer que la différence qui est entre les trois personnes divines,

1. *Opera omnia,* t. I, p. 97 ; *Dissertatio de conformitate Fidei cum Ratione*, § 54.

n'est plus grande que celle qui est entre ce qui entend et ce qui est entendu, lorsqu'un esprit fini pense à soi, d'autant que ce qui est modal, accidentel, imparfait, et muable en nous, est réel, essentiel, achevé et immutable en Dieu. C'est assez que ce redoublement est comme une trace des personnalités divines. Cependant la sainte Écriture appelant le Fils *Verbe* ou λόγος, c'est-à-dire verbe mental, paraît nous donner à entendre que rien n'est plus propre à nous éclaircir ces choses, que l'analogie des opérations mentales. C'est aussi pour cela que les Pères ont rapporté la *volonté* au Saint-Esprit, comme ils ont rapporté l'*entendement* au Fils, et la *puissance* au Père, en distinguant le pouvoir, le savoir et le vouloir, ou bien, le Père, le Verbe et l'Amour[1]. »

On l'aura reconnu; et saint Anselme, et Abélard, et Bossuet, et Leibniz se sont ici directement inspirés de saint Augustin.

Est-ce donc que saint Anselme et Abélard, Bossuet et Leibniz étaient moins persuadés que saint Augustin de l'impossibilité où se trouve la raison naturelle, comme le professe si bien saint Thomas[2], de parvenir à l'intelligence des personnes de la divine Trinité? Nullement. Mieux que saint Augustin, sans doute, ils avaient même

1. *Opera omnia*, t. I, p. 26; *Remarques de M. Leibniz sur le livre d'un Antitrinitaire Anglais, qui contient des considérations sur plusieurs explications de la Trinité,* publié l'an 1693-4.

2. *Summæ Theologicæ Pars prima*, quæst. XXXII. *De personarum divinarum cognitione, Articulus* I. *Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci.* — « *Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire.* »

compris combien on risque, à se complaire aux figures, aux allégories, aux symboles, d'oublier la sublimité de la doctrine chrétienne[1]. Mais, avec saint Augustin et tous les anciens Pères, ils jugeaient important de distinguer de la véritable et substantielle Trinité des fantômes de Trinité. Avec saint Augustin et toute l'Église, ils estimaient indispensable d'attacher un sens défini aux mots que l'on prononce quand on parle de la Trinité. Avec saint Augustin et toutes les intelligences pensantes, ils brûlaient du désir de se faire de l'essence divine quelque idée.

Aussi bien, n'est-ce pas là le besoin impérieux qui nous presse? Non; il ne nous suffit point de savoir que Dieu est, nous voulons savoir aussi ce qu'il est. Un Dieu indéterminé serait pour nous un néant de Dieu; et l'esprit humain, au milieu même de l'apparente diversité des religions et des systèmes, ne fait guère qu'osciller de la conception d'un Dieu nature à la conception d'un Dieu personne. Or, s'il est certain que Dieu est personne, s'il est certain qu'il est un être vivant, le plus vivant des êtres, où trouver, toute théologie à part, une expression plus accomplie de la vie divine que dans « l'unité féconde se multipliant en dualité, c'est-à-dire jusqu'au nombre de deux, pour se terminer en Trinité; en sorte que tout est un, et que tout revient à un seul et même principe[2]? » Et d'un autre côté, où découvrir

1. Cf. Bossuet, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 197; *Méditations sur l'Évangile, La Cène*, 1re partie, LXXXVIIe jour, *Jésus le Verbe éternel nous fait voir le Père.*

2. Cf. *Ibid.*, t. VI, p. 265; *Méditations sur l'Évangile, La Cène*, 2e partie, XXVe jour.

ailleurs, mieux que dans notre âme, quelque image de ce principe vivant, actif sans sortir de soi, n'ayant de rapport nécessaire qu'à soi, n'ayant besoin que de soi?

« Je suis un peintre, un sculpteur, un architecte, écrivait éloquemment Bossuet; j'ai mon art, j'ai mon dessein ou mon idée; j'ai le choix et la préférence que je donne à cette idée par un amour particulier. J'ai mon art, j'ai mes règles, mes principes, que je réduis, autant que je puis, à un premier principe, qui est un, et c'est par là que je suis fécond. Avec cette règle primitive et ce principe fécond qui fait mon art, j'enfante au dedans de moi un tableau, une statue, un édifice qui, dans sa simplicité, est la forme, l'original, le modèle immatériel de ce que j'exécuterai sur la pierre, sur le marbre, sur le bois, sur une toile où j'arrangerai toutes mes couleurs. J'aime ce dessein, cette idée, ce fils de mon esprit fécond et de mon art inventif. Et tout cela ne fait de moi qu'un seul peintre, un seul sculpteur, un seul architecte; et tout cela tient ensemble et inséparablement uni dans mon esprit; et tout cela, dans le fond, c'est mon esprit même, et n'a point d'autre substance; et tout cela est égal et inséparable.

« Lequel des trois que l'on ôte, tout s'en va: le premier, qui est l'art, n'est pas plus parfait que le second qui est l'idée, ni le troisième, qui est l'amour. L'art produit l'un et l'autre, et on suppose qu'il existe quand il les produit. On ne peut dire ce qui est plus beau ou de commencer ou de terminer, ou d'être produit ou de produire. L'art, qui est comme le père, n'est pas plus beau que l'idée qui est le fils de l'esprit; et l'amour,

qui nous fait aimer cette belle production, est aussi beau qu'elle : par leur relation mutuelle, chacune a la beauté des trois. Et quand il faudra produire au dehors cette peinture ou cet édifice, l'art, et l'idée, et l'amour y concourront également, et en unité parfaite; en sorte que ce bel ouvrage se ressentira également de l'art, de l'idée, de l'amour ou de la secrète complaisance qu'on aura pour elle.

« Tout cela quoique immatériel, est trop imparfait et trop grossier pour Dieu. Je n'ose lui en faire l'application; mais de là, aidé de la foi, je m'élève et je prends mon vol; et cette contemplation de ce que Dieu a mis dans mon âme quand il l'a créée à sa ressemblance, m'aide à faire mon premier effort [1]. »

Parcourir l'univers d'un regard attentif, et parmi tous les êtres considérer surtout l'homme intérieur, afin d'y démêler les traces de Dieu; voilà donc en théodicée le précieux enseignement qu'il convient de recueillir des écrits d'Augustin.

Cet enseignement d'ailleurs n'est pas le seul. Car de quelle justesse d'esprit et de quelle souple vigueur n'a-t-il pas fait preuve, lorsqu'il lui a fallu s'expliquer sur la Providence et la création?

Effectivement, nonobstant quelques termes équivoques et qui restent dans son langage comme des traces de la terminologie platonicienne, c'est avec une entière clarté qu'il énonce le dogme de la création.

Dieu a créé le monde de rien. On assimile bassement

1. *Œuvres complètes*, t. V, p. 37; *Élévations sur les Mystères*, VII[e] *Élévation. Fécondité des arts.*

Dieu à un ouvrier humain, lorsqu'on suppose qu'il a eu besoin d'une matière préexistante. Ni la matière n'est coéternelle à Dieu ; ni les âmes, lesquelles ne viennent point de la matière, ne sont des portions de la substance de Dieu.

Penser le monde, a été pour Dieu créer le monde. C'est dans son Verbe qu'il l'a créé. Et Augustin, qui se montre si explicite, si net sur le fait de la création, n'oublie aucun des caractères qui sont essentiels à la création. Suivant lui, la création a été directe, gratuite, volontaire. Elle n'est ni infinie, ni éternelle, mais adéquate au temps. Ainsi, avant la création, l'évêque d'Hippone n'admet point de temps, non plus qu'avant la création il n'admet pas de lieu.

Parmi les digressions quelquefois quintessenciées où il s'engage à propos de la notion de temps, il observe d'ailleurs finement que loin de se confondre avec le temps ou de mesurer le temps, le mouvement est mesuré par le temps ; si bien que c'est dans l'âme que l'on doit chercher la mesure primitive du temps. La création enfin lui paraît s'être accomplie en vertu d'un acte unique et indivisible. Cependant, il la conçoit comme intensive tout ensemble et extensive, et la compare heureusement à une semence, que Dieu a créée, mais qu'il développe, trouvant dans la consommation de l'acte créateur son repos, et dans le développement de la création la perpétuité de son action. L'unité de l'acte créateur n'implique pas en effet la simplicité du monde. Dieu seul est simple ; l'unité du monde comprend dans son ample sein une inépuisable variété. Ce n'est pas même forcer la pensée de saint Augustin que d'affirmer que pour lui aussi, le présent est

gros du passé et plein de l'avenir. « *Sicut matres gravidæ sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium* [1]. » Il y a du moins, à ses yeux, degrés, hiérarchie dans la création, et l'homme lui semble la fin principale, sinon l'unique fin, en vue de laquelle se ramènent à un tout harmonieux les détails innombrables de l'univers.

Augustin qui enseigne une sorte de création continuée, ne sépare point l'idée de Dieu de l'idée de Providence. Tous les arguments par lesquels on prouve d'ordinaire que Dieu gouverne le monde après l'avoir créé, quoique non réduits en corps de doctrine, sont exposés par lui avec une précision et une abondance remarquables. Il commence par établir que de la notion même de Dieu se déduit la notion de Providence. Il montre ensuite éloquemment la Providence présente dans tous les êtres et dans tous les faits, dans les feuilles qui servent aux arbres de parure aussi bien que dans la succession des empires qui s'écroulent. Plus on considère attentivement les détails du monde, et plus s'accroît en nous un sentiment ineffable d'admiration, «*ineffabilis admirationis horror*. » Il n'y a que les stupides ou les mauvais cœurs qui puissent n'être pas touchés de tant de merveilles. Augustin n'estime pas d'ailleurs que les voies générales par lesquelles agit la Providence, doivent exclure les voies particulières. Générales ou particu-

1. Cf. M. Isid. Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire générale des règnes organiques*, t. II, p. 89. « Le germe est déjà ce qu'il sera un jour. *Est quod futurus est*, expression célèbre de saint Augustin sur l'homme, qui, en un sens général, peut être étendue à tous les êtres doués de vie ; ils sont, ou du moins commencent déjà à être ce qu'ils seront. »

lières, ces voies constituent, à son sens, autant de lois, et l'ensemble de ces lois lui devient l'idée d'ordre, qu'il identifie avec l'unité, avec l'être. On aurait peine à concevoir une plus magnifique alliance de poétiques descriptions et de métaphysique profonde. C'est une doctrine irréprochable dans ses principes, et qui, au mérite de convaincre, ajoute le mérite plus rare d'émouvoir.

Mais ce n'est point assez d'interpréter même avec science et enthousiasme ce sentiment de la nature humaine qui nous porte à l'adoration d'une Divinité protectrice. Il est nécessaire de défendre cette croyance contre l'objection pressante qui résulte de la présence perpétuelle du mal. Plus que tout autre, l'ancien et fervent adepte du Manichéisme était tenu de résoudre cette difficulté. Aussi l'attaque-t-il de front, et s'il éprouve un visible embarras à déterminer ce qu'est le mal, du moins parvient-il à déterminer ce que le mal n'est pas. Il démontre d'abord victorieusement par l'analyse, ce qui était contre le Manichéisme le point du débat, que le mal ne saurait être considéré comme une substance. Car que serait cette substance? La matière, ainsi que le voulaient les Manichéens? Mais cette doctrine implique que la matière est éternelle, ce qu'elle n'est pas. Cette substance serait-elle Dieu? Mais qui ne voit que l'idée même de Dieu exclut l'idée du mal? Augustin établit avec une force qui n'a pas été surpassée, que le mal n'est pas tant une substance qu'un déchet, une limitation, une négation de la substance; qu'il n'est pas être, mais manque d'être; que le mal enfin, quelque définition qu'on en donne, qu'on le définisse

ce qui est nuisible, ce qui est corruption, ce qui est contre nature, ne se comprend que par le fond de l'être où il apparaît. Or, l'être est le bien. Le mal peut donc coexister avec le bien; dans tout mal il y a même du bien. Mais en toutes choses le bien seul vient de Dieu, le mal qui est non-être ne pouvant venir de celui qui est l'être, de celui qui est.

Quelques expressions téméraires, des tours d'argumentation hasardés jettent, par intervalles, un nuage sur cette belle démonstration. Mais elle reste, après tout, d'une vérité qui défie la contradiction, parce qu'elle repose sur les plus claires idées de l'entendement.

Augustin, en second lieu, interroge l'expérience, et déploie une verve entraînante à convaincre les plus obstinés que ni le mal physique, ni le mal moral ne sauraient être imputés à Dieu. Tout ce qu'on pouvait dire en un semblable sujet, il l'a dit. L'homme reproche à Dieu les maux qu'il endure; que ne commence-t-il par lui rendre grâces des biens dont il l'a comblé! Nous nous plaignons du mal qui désole le monde. Cette plainte, qu'est-elle autre chose qu'ignorance? Dans le monde tout est disposé en poids, nombre et mesure; dans le monde, tout est à sa place. Les poisons même ont leur utilité. Le bourreau est une sorte de monstre, et pourtant n'est-il pas indispensable à la police de la cité? Dieu d'ailleurs sait tirer le bien du mal, et en permettant le mal opère le bien. Le mal exerce notre foi, nous éprouve, nous punit. Voyez l'esclave chargé par châtiment de nettoyer l'égout de la maison et servant ainsi à l'épuration par l'opprobre. C'est la vivante image de

l'homme pécheur au milieu du monde. Serions-nous donc affectés de la prospérité des méchants? Elle ressemble aux plantes parasites qui verdissent pendant l'hiver et que desséchera le soleil de l'éternelle vie.

Dieu en effet ramène infailliblement à l'ordre le désordre, ou plutôt le désordre n'existe que pour notre impatience et nos débiles regards. Ce n'est point d'après tel détail du lieu et du temps qu'il est légitime de juger l'univers. Comme un concert, comme un discours, comme un poëme, comme une mosaïque, comme un édifice, c'est dans l'ensemble qu'il convient de l'apprécier. Ce n'est pas à un point quelconque de la circonférence des choses, c'est au centre de perspective qu'on doit se placer pour s'assurer que tout est bien. En un mot, Augustin a institué en faveur de la divine Providence un plaidoyer en règle, et un plaidoyer où il n'a rien omis.

L'optimisme, dans ce qu'il a d'essentiel, est exposé par lui de la manière la plus large et la mieux entendue. De la sorte, l'idée de Dieu devient réellement tout ensemble la base et le couronnement de sa philosophie.

V. DE LA LIBERTÉ

Il faut le constater ; Augustin qui s'est élevé d'une manière si sûre de la certitude de la conscience à l'idée de Dieu, réussit moins à garder un juste équilibre entre ces deux termes de toute connaissance comme de toute réalité. Il subit le sort de la plupart des grandes intelligences, qui, à force de considérer l'infinité de Dieu, perdent en quelque façon de vue les êtres finis, ou qui s'imaginent ne pouvoir affirmer la cause première qu'en destituant les causes secondes de toute substantielle activité. En effet, posez dans sa plénitude la personnalité humaine; ne semble-t-il pas qu'il y ait là une manière de limite à l'absolu? D'un autre côté, posez l'être absolu; cette notion ne menace-t-elle point d'abolir, en l'absorbant, l'individualité de l'être humain? Aussi, la conciliation de la liberté humaine et de l'être de Dieu est-elle un des problèmes qui, de tout temps, ont le plus exercé la sagacité des penseurs. Ajoutez que cette question présente à l'évêque d'Hippone de nouvelles et singulièrement embarrassantes difficultés. Il ne lui suffit plus, en effet, d'expliquer comment la liberté humaine peut agir ou défaillir, sans contredire la puissance, la science, la bonté divine. Apôtre et représentant d'un Dieu rédempteur, le dogme de la rédemption impose à l'évêque d'Hippone le dogme de la chute, lequel porte que tous les hommes, corrompus dans un seul, naissent entachés du

péché originel. C'est pourquoi, la question du libre arbitre se complique nécessairement dans son esprit de la question de la grâce, et le théorème de la prescience du théorème de la prédestination. Le théologien, en lui, n'aggrave donc pas médiocrement la situation du philosophe.

Aussi bien, la gêne que dut éprouver saint Augustin, se trahit par ses variations mêmes en matière de libre arbitre. Car on le voit, après avoir défendu absolument contre les Manichéens la liberté, être sur le point de l'annuler en défendant contre les Pélagiens la grâce. Et Bossuet ne parvient point à justifier entièrement ces disparates ou ces modifications de doctrine, que déjà ses contemporains reprochaient à l'évêque d'Hippone. «C'est à Grotius, écrit l'évêque de Meaux, c'est à Grotius et aux autres une injustice criante que de chercher à saint Augustin un sujet de reproche dans le progrès de ses travaux, comme s'il fallait nécessairement que les secondes pensées fussent les plus mauvaises et qu'il fallût envier aux hommes le bonheur de profiter en étudiant...

Il n'y a rien de si constant que ce qu'Augustin a remarqué lui-même de ses *Livres à Simplicien*, successeur de saint Ambroise dans le siége de Milan, qu'encore qu'il les ait écrits au commencement de son épiscopat, quinze ans avant qu'il y eût des Pélagiens au monde, il y avait enseigné pleinement, et sans avoir rien depuis à y ajouter dans le fond, la même doctrine de la grâce qu'il soutenait dans sa dispute et dans ses derniers écrits[1]. »

1. *Œuvres complètes*, t. III, p. 193, *Dissertation sur Grotius*, XVI; Cf. *Ibid.*, p. 484, *Défense de la Tradition, etc.*, liv. VI, XV. On peut tenir, en effet, que les *Deux Livres à Simplicien*, qu'Augustin com-

C'est là en effet à peu près le langage que tient, de son côté, l'évêque d'Hippone, soit dans ses *Rétractations*, soit surtout dans son *Livre du Don de la Persévérance*, (428 ou 429.)

« J'en appelle, dit-il en s'adressant à ses adversaires, j'en appelle aux ouvrages que j'ai composés et publiés avant même que les Pélagiens eussent commencé à paraître. Combien ces ouvrages ne renferment-ils pas de passages où je réfute sans le savoir la future hérésie pélagienne, en prêchant la grâce, par laquelle Dieu nous délivre des égarements pernicieux et des mauvaises mœurs, sans aucun mérite précédent de notre part, mais suivant sa gratuite miséricorde? C'est ce que je me suis mis à comprendre plus pleinement (*quod plenius sapere cœpi*) dans la dissertation que j'ai adressée à Simplicien de bienheureuse mémoire, évêque de Milan, dans les premiers temps de mon épiscopat. Car alors j'ai reconnu et affirmé que le commencement même de la foi est un don de Dieu[1]. »

posa après avoir été sacré évêque (397), marquent la fin de son semi-Pélagianisme.

1. *Liber de Dono Perseverantiæ*, cap. XX. Cf. *Retractationum*, lib. I, cap. IX. « *In his atque hujusmodi verbis meis, quia gratia Dei commemorata non est. de qua tunc non agebatur, putant Pelagiani, vel putare possunt, suam nos tenuisse sententiam. Sed frustra hoc putant. Voluntas quippe est qua et peccatur, et recte vivitur : quod his verbis agimus. Voluntas ergo ipsa nisi Dei gratia liberetur a servitute, qua facta est serva peccati, et ut vitia superet, adjuvetur; recte pieque vivi a mortalibus non potest. Et hoc divinum beneficium quo liberatur, nisi eam præveniret, jam meritis ejus daretur, et non esset gratia, quæ utique gratis datur... Ecce tam longe antequam Pelagiana hæresis exstitisset, sic disputavimus, velut jam contra illos disputaremus.* »

Toutefois on l'aura observé, telle n'avait donc pas toujours été la doctrine de saint Augustin.

Et, en effet, Augustin regrette et s'excuse comme d'une erreur, d'avoir professé d'autres maximes dans son *Commentaire sur l'Epitre de Saint Paul aux Galates*[1]. « J'errais, écrit-il, en pensant que la foi par laquelle nous croyons en Dieu, n'est pas un don de Dieu, mais qu'elle est en nous de nous-mêmes, et que c'est par elle que nous obtenons les dons de Dieu, qui nous permettent de vivre dans ce siècle avec tempérance, avec justice, avec piété. Je ne pensais pas que la grâce de Dieu prévînt la foi de telle façon que par cette grâce nous fût accordé ce que nous demanderions utilement. J'estimais, il est vrai, que nous ne pourrions croire, si la vérité ne nous était d'abord annoncée ; mais il me semblait que c'était à nous qu'appartenait en propre, que c'était de nous que se produisait en nous l'adhésion que nous donnions à la prédication de l'Évangile. C'est là l'erreur que renferment évidemment quelques-uns de mes écrits, composés avant mon épiscopat[2]. »

Ce n'est pas même l'unique aveu de cette nature que laisse échapper saint Augustin.

Ailleurs, et toujours en matière de libre arbitre, il confesse n'avoir pas d'abord soutenu résolûment le seul sentiment qu'il ait fini par considérer comme orthodoxe touchant la destinée des enfants morts après le baptême ou sans baptême.

1. *Opera omnia*, t. III, p. 2106. Cf. *Ibid.*, p. 2088, *Epistolæ ad Romanos inchoata Expositio* (394).

2. *Liber de Prædestinatione Sanctorum*, cap. III.

« Si dans les livres sur le *Libre Arbitre* que j'ai commencés étant laïque, et continués une fois prêtre, j'ai montré encore quelque hésitation sur la damnation des enfants qui ne renaissent pas de nouveau par Jésus-Christ et sur le salut de ceux qui renaissent de nouveau par Jésus-Christ, personne, j'imagine, ne sera assez injuste et envieux, pour me contester le bonheur d'avoir profité et déclarer que je devais rester dans la même incertitude [1]. »

Certainement, nous n'envierons point à saint Augustin, comme s'exprime Bossuet et comme saint Augustin s'exprime lui-même, le bonheur d'avoir profité en étudiant. Mais ce qu'il convient à saint Augustin et à Bossuet d'appeler un progrès, n'en est pas moins un changement. Tout ce qu'établissent les textes, c'est que ce changement s'est accompli avant l'apparition du Pélagianisme. Il reste que saint Augustin, chrétien, que saint Augustin, même prêtre, n'a pas entendu les rapports de la grâce divine et de la liberté humaine de la même manière que saint Augustin évêque.

D'autre part, et alors même qu'on aurait prouvé que les principales évolutions de la pensée d'Augustin relativement à la nature du libre arbitre, sont antérieures à sa lutte contre Pélage, comment nier que ce ne soit précisément à l'occasion de sa polémique avec le

1. *Liber de Dono Perseverantiæ*, cap. XII. Cf. *Ibid.*, cap. XXI. « *Et ego quidem in illo libro, cujus est titulus, De Correptione et Gratia, qui sufficere non potuit omnibus dilectoribus nostris, puto me ita posuisse donum Dei esse, etiam perseverare usque in finem, ut hoc antea, si me non fallit oblivio, tam expresse atque evidenter, vel nusquam vel pene nusquam scripserim.* »

moine breton, que saint Augustin ait formulé, en toute rigueur, sa doctrine de la grâce ?

Sans doute encore il va de soi qu'à dater de sa conversion, Augustin a constamment reconnu la nécessité de la rédemption par le Médiateur. Toutefois, n'est-ce pas expressément en réfutant Pélage, qu'il a développé sa théorie de la réhabilitation par la grâce prévenante, gratuite, justifiante, triomphante, c'est-à-dire par la grâce qui est prédestination ? Et dès lors, ne doit-on pas appréhender que chez l'homme ne succombe le libre arbitre ? Aussi, les Pélagiens pouvaient-ils, non sans quelque fondement, objecter qu'Augustin, en déclarant la nature humaine foncièrement corrompue, revenait, comme par un détour, au Manichéisme qu'il avait quitté. Effectivement, après avoir soutenu contre les Manichéens que l'homme est capable d'accomplir le bien et le mal, l'évêque d'Hippone nie, à l'encontre des Pélagiens, que l'homme puisse par lui-même opérer le bien. A ce compte, c'est une remarque de Beausobre[1], il ne paraît guère différer des Manichéens que sur l'origine de la servitude du libre arbitre. Car il attribue cette servitude à la corruption que le péché originel a introduite dans la créature, au lieu que les Manichéens la rapportaient à une qualité mauvaise et éternellement inhérente à la matière.

Incontestablement donc, et Fénelon n'a pas craint de l'avouer[2], les enseignements augustiniens, en fait de libre arbitre, n'offrent point une véritable et complète

1. *Histoire de Manichée, etc.*, t. II, p. 444.

2. *Instruction Pastorale, en forme de dialogues, sur le Système de Jansénius*, 1re partie, VIe lettre, *Des deux délectations.*

unité. Mais ce n'est là qu'une critique préliminaire.

Quoi qu'il en soit des perplexités ou des vicissitudes qu'a suscitées dans l'intelligence d'Augustin sa double qualité de théologien et de philosophe, il s'agit d'examiner en elle-même la doctrine définitive concernant le libre arbitre, à laquelle il a attaché son nom.

N'hésitons pas à l'affirmer. Ici, non-seulement le philosophe ne parle que sous la dictée du théologien, mais le théologien finalement absorbe, ou peu s'en faut, le philosophe.

Et d'abord, de quelle manière Augustin qui conçoit les âmes comme autant d'esprits de vie, et Dieu comme l'esprit de vie universel, lequel départit à chaque volonté sa puissance; de quelle manière Augustin résoudra-t-il l'insoluble antinomie de la liberté humaine et de la prescience divine? Augustin repousse ouvertement le déterminisme, et on doit l'en féliciter. Mais alors, comment subordonner à la détermination qui est de la créature la prescience qui appartient au créateur? Si, relativement au bien, la volonté de Dieu est antérieure à la volonté de l'âme, comment expliquer que relativement au mal, la volonté de l'âme soit antérieure à la volonté de Dieu? Que l'on entende l'antériorité de cette détermination métaphysiquement ou au point de vue du temps, n'établit-elle pas une espèce de dépendance du créateur par rapport à la créature? L'embarras ne fait que s'accroître, si l'on considère que dans le système d'Augustin l'homme n'est capable par lui-même que de décisions mauvaises. L'évêque d'Hippone est ainsi conduit à considérer la liberté du mal comme fausse, la liberté du bien comme seule vraie, en

même temps qu'il réduit cette liberté à exécuter les décrets de Dieu. Évidemment ses disciples, en imaginant plus tard la théorie de la prémotion physique, ont été à la fois plus nets et plus conséquents.

Il est impossible, d'autre part, de ne point s'étonner de la faiblesse de plusieurs des arguments qu'emploie saint Augustin, afin d'établir l'accord de la liberté de l'homme soit avec la prescience divine, soit avec la bonté de Dieu.

1° Si la prescience détruit la liberté, les actes de Dieu même ne sont pas libres ; car il les prévoit.

2° De ce que nous voulons nécessairement ce que nous voulons, la volonté n'en est pas moins libre ; car tout ce qui est en notre pouvoir est libre et notre volonté est toujours en notre pouvoir.

3° Si la liberté n'était pas une source de mal et que tout fût bien, il n'y aurait pas de créatures qui profitassent de l'exemplaire punition des méchants ; ce serait dans le monde une espèce de bien de moins.

Nous en demandons pardon à la mémoire du grand et saint évêque. Ce sont là des mots presque vides de sens, ou même des sophismes pernicieux ; n'y ayant pas de crimes qu'on ne puisse, à la faveur de pareilles maximes, tenir pour des parties intégrantes de l'ordre universel.

Du reste, c'est moins le problème purement philosophique de la conciliation de la liberté humaine avec la prescience divine qui occupe saint Augustin, que la question toute théologique du libre arbitre dans ses rapports avec la grâce et la prédestination.

Or, il ne saurait être ici question du dogme. Mais,

sans franchir les étroites limites de la philosophie, c'est apparemment notre droit, comme c'est notre devoir d'examiner si saint Augustin a su préserver l'intégrité du libre arbitre, tout en professant la doctrine de la grâce, telle qu'il l'a définie contre Pélage. Augustin l'a voulu de toutes ses forces; il y a travaillé avec une application et une subtilité extraordinaires ; il s'est flatté, il n'a pas même douté d'y avoir réussi, et c'est chez lui une recommandation de tous les instants qu'il faut se garder de défendre la grâce en niant le libre arbitre, ou de défendre le libre arbitre en niant la grâce. Il est permis de croire qu'en imaginant tenir la balance, Augustin se faisait illusion.

Pélage soutenait :

1° Que la nature est saine chez les enfants ;

2° Que la nature se suffit chez les adultes ;

3° Que les sages du paganisme ont été agréables à Dieu.

On en conviendra; de pareilles propositions n'allaient, presque toutes, à rien moins qu'à rendre assez vaine la nécessité de la rédemption.

Aussi, Augustin répliquait-il avec feu que, par le péché originel, la masse de la nature humaine a été corrompue et qu'elle ne saurait être restaurée que par la grâce.

1° Cette corruption saisit l'enfant au plus intime des entrailles de sa mère, et dès avant sa formation. La grâce lui est de la sorte un indispensable remède.

2° A plus forte raison l'adulte, afin de pratiquer la justice, a-t-il besoin de la grâce. Sans la foi, qui est un don gratuit de Dieu, et qui seule rend bonnes nos actions, aucune volonté n'est juste, ni aucune œuvre.

3° Aussi, les païens n'ont-ils pas été vraiment justes, car ils n'ont pas vécu de foi. Leur injustice a pu avoir ses degrés, et en tous cas, des maux accomplis par eux Dieu a certainement tiré des biens. Mais leurs vertus ont été de fausses vertus parce qu'ils ne les ont pas rapportées à Dieu. En somme, toutes leurs actions n'ont pas tant été des biens que de moindres maux.

Par conséquent, Augustin conclut à la légitime condamnation :

1° Des enfants qui sont morts avant d'avoir reçu par le baptême la grâce;

2° De ceux qui pouvant recevoir la grâce, ne l'ont pas reçue;

3° Des païens qui n'ont pas été à même de recevoir la grâce.

Et qu'on ne s'y trompe pas : le système d'Augustin n'est pas seulement une négation du Pélagianisme; il exclut avec une égale rigueur le semi-Pélagianisme et le Synergisme[1].

D'après Augustin, la liberté humaine n'a pas été simplement blessée par le péché; elle a été rendue radicalement impuissante pour le bien, sinon pour le mal. C'est uniquement en vertu de la grâce que l'homme commence à se tourner du mal au bien. Donc, pas de semi-Pélagianisme.

D'un autre côté, la grâce n'est pas donnée suivant les œuvres. Il est nécessaire, il est vrai, de faire effort

1. Cf. Voigt, *Commentatio de Theoria Augustiniana, Pelagiana, Semi-Pelagiana et Synergistica, Gottingæ*, 1829.

pour s'aider ; mais c'est aussi par Dieu que l'on fait cet effort même. Donc, pas de Synergisme.

Ainsi se trouve établi, sans partage, l'empire absolu de la grâce. Elle est prévenante et gratuite ; car nos actes antérieurs ne préparent nullement les actes ultérieurs accomplis par la grâce. Elle est justifiante ; car elle nous obtient la foi, sans laquelle nos œuvres ne sont rien. Elle est triomphante ; car Dieu nous donne insurmontablement le pouvoir d'être bons. Avant la chute, la liberté humaine consistait à pouvoir ne pas faire le mal. La liberté de la vie future consistera à ne pouvoir pas faire le mal. Depuis la chute et durant la vie présente, la liberté consiste à ne pouvoir faire que le mal. Chose singulière ! après avoir fini par poser que le mal n'est qu'une privation, Augustin, sans revenir précisément au Manichéisme, comme le lui reprochait Julien d'Éclane, n'en attribue pas moins au péché originel, c'est-à-dire au mal, la perversion totale de l'ordre naturel. C'est pourquoi, à son sens, il n'y a actuellement de bien pour nous que par la grâce. Les justes seront sauvés parce qu'ils auront reçu la grâce ; les damnés seront damnés parce qu'ils ne l'auront pas reçue. Les uns et les autres sont prédestinés. C'est, d'ailleurs, un mystère de la justice divine, que la fixation immuable du nombre des élus, lesquels ne peuvent périr.

Voilà, sauf erreur, réduits à leur précision, les principes avec lesquels Augustin estime compatible le maintien de la liberté. Au drame émouvant de la vie morale il substitue une sorte de géométrie divine qui se déploie dans le temps et dans l'espace. Il remplace toute l'efficacité des actions humaines par l'efficacité

de l'unique action de Dieu. Il ramène à l'inflexible unité du mal la dualité des bonnes et des mauvaises tendances que saint Paul n'avait pas laissé que de reconnaître en nous. Bref, il nous range, suivant une vive expression, sous le terrorisme de la grâce.

Mais quoi ! n'est-ce pas s'abuser étrangement que de se figurer un objet de crainte dans cette grâce, que saint Augustin s'est si souvent représentée comme un objet d'amour ? Car, en parlant de la grâce, le pieux Docteur n'a-t-il pas sans cesse à la bouche les mots de plaisir et de délectation ? Et pour lui, enfin, qu'est-ce que la grâce, sinon une inspiration d'amour, qui nous porte à faire, par un saint attrait, ce que nous connaissons ? « *Inspiratio dilectionis*, *ut cognita sancto amore faciamus.* »

Nous ne disputerons pas des termes, et il est hors de conteste que ces dénominations d'attrait, de délectation, appliquées à la grâce, sont on ne peut plus familières à l'évêque d'Hippone. Le point est de savoir si cet attrait est indéclinable, si cette délectation est invicible.

Augustin a bonne envie d'établir et affirme du moins que cet attrait, que cette délectation n'implique aucune nécessité. « Voyez comment le Père attire : c'est en instruisant qu'il délecte, et non en imposant une nécessité. » « *Videte quomodo trahit Pater : docendo delectat, non necessitatem imponendo*[1]. »

Cependant il confesse que cela ne va pas sans difficulté. « Si on demande, écrit-il, comment est-ce que Dieu le Père attire au Fils les hommes qu'il a laissés à

1. *In Joannis Evangelium, Tractatus* XXVI, cap. VI.

leur libre arbitre, peut-être sera-t-il malaisé d'y répondre; car comment attire-t-il, supposé qu'il laisse chacun choisir ce qu'il voudra? Et pourtant l'un et l'autre est vrai. Mais peu de personnes ont la force de pénétrer ceci par l'intelligence. « *Sed intellectu hoc penetrare pauci valent*[1]. »

On doit l'avouer, cette pénétration a manqué aux disciples les plus affectionnés d'Augustin, c'est-à-dire aux Jansénistes. Suivant eux, effectivement, la grâce n'est pas la grâce, la grâce suffisante ne suffit pas, si elle n'est efficace, et elle n'est pas efficace, si elle n'est irrésistible[2].

Or, à ce compte, qu'est-ce que l'invincible délectation de la grâce, sinon une force qui nous délaisse fatalement, ou qui, après nous avoir attirés, nous entraîne fatalement? Et n'est-il pas tout simple que, sous l'empire d'une semblable idée, le sentiment d'amour que devrait exciter la grâce, se soit changé, au sein du Jansénisme, en un sentiment de crainte, presque en un tremblement?

Fénelon, d'un autre côté, par une série de déductions inattaquables, allait jusqu'à comparer cette conception augustinienne de la délectation avec la conception épicurienne du plaisir[3].

1. *Contra Litteras Petiliani*; lib. II, cap. LXXXIV.

2. Cf. *Lettres Provinciales*; seconde lettre, *De la Grâce suffisante.*

3. *Instruction Pastorale, etc*, 3e partie, XXIIIe lettre, *Comparaison du Système de Jansénius avec celui d'Épicure.* « On ne doit point comparer les Jansénistes aux Épicuriens; mais on peut comparer le Jansénisme à l'Épicurisme. Mettons donc à part les personnes de votre parti, que je suppose très-pures et très-régulières dans leurs mœurs. Bornons-nous à examiner le système. Je soutiens qu'il est beaucoup plus odieux que celui d'Épicure. »

Il est vrai qu'au sens de Fénelon, les Jansénistes voyant dans saint Augustin ce qui n'y est pas, auraient confondu ou mêlé indiscrètement avec la délectation indélibérée, à quoi l'évêque d'Hippone n'a garde d'assimiler la grâce, la délectation délibérée, qui est la seule par où il ait voulu définir l'action de Dieu sur les cœurs. « Il me semble, écrivait Fénelon en s'adressant aux Jansénistes, il me semble que j'entends le saint Docteur vous parler ainsi : Pourquoi m'imputez-vous ce système où vous supposez que le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur de l'homme? Vous me faites dire, contre ma pensée et malgré mon texte, que tout homme passe sa vie entre deux plaisirs, dont l'un est très-rare pour la vertu, et l'autre presque universel pour le vice. Vous me faites ajouter que celui de ces deux plaisirs opposés, qui se trouve actuellement plus fort que l'autre, prévient inévitablement et détermine invinciblement la volonté. C'est me faire enseigner que tout le genre humain est invinciblement déterminé à tous les vices les plus monstrueux par un plaisir qui est tout-puissant sur les volontés. Voilà ce qu'Épicure aurait rougi de dire. Voilà ce qui ne laisse parmi les hommes aucune ressource ni de vigilance ni de prière ; que dis-je? ni de probité, ni de police, ni de pudeur. Cessez de déshonorer, par un système si contagieux, la religion chrétienne et les ouvrages que j'ai faits pour la défendre. » « Je ne veux, ajoutait Fénelon, que sauver la substance du dogme de la foi... Soutenez même votre délectation, pourvu qu'elle ne soit pas plus forte que la volonté, et que la volonté ait des forces proportionnées pour

lui pouvoir refuser son consentement : *Posse dissentire*[1]. »

Telle est l'interprétation dont s'avise l'archevêque de Cambrai. Si saint Augustin a enseigné « que la délectation la plus forte détermine nécessairement nos actions, » c'est par le texte suivant que ces paroles doivent être expliquées. « L'âme, écrit Augustin, est mue par son amour, comme vers le lieu où elle tend. Le lieu de l'âme n'est point dans un espace que la forme du corps occupe. Mais il consiste dans la délectation à laquelle l'âme se réjouit d'être parvenue par son amour. La délectation pernicieuse suit la cupidité, et la délectation fructueuse suit la charité[2]. »

Ainsi, d'après Fénelon : 1° la grâce est uniquement, n'est rien que la délectation fructueuse ; 2° sa nécessité n'est pas telle que la volonté n'ait le pouvoir de lui résister.

Nous ne doutons pas que les Jansénistes ne fussent tombés d'accord sur le premier point avec l'auteur de l'*Instruction Pastorale*, ni même, qu'à part d'involontaires équivoques, ils ne l'aient jamais contesté. Mais nous ne doutons pas davantage qu'ils n'eussent pas accordé le second.

1. *Instruction Pastorale, etc.*, 3e partie, xxive lettre, *Récapitulation des Lettres précédentes.*

2. *Enarratio in Psalmum* IX, 15. « *Pes animæ recte intelligitur amor : qui cum pravus est, vocatur cupiditas aut libido ; cum autem rectus, dilectio vel charitas. Amore enim movetur tanquam ad locum quo tendit. Locus autem animæ non in spatio aliquo est, quod forma occupat corporis, sed in delectatione, quo se pervenisse per amorem lætatur : delectatio autem perniciosa sequitur cupiditatem, fructuosa charitatem.* »

Vainement Pascal écrira au Père Annat :

« Je m'assure que si vous étiez mieux informé des sentiments de vos adversaires, vous auriez du regret de ne vous être pas instruit avec un esprit de paix d'une doctrine si pure et si chrétienne, que la passion vous a fait combattre sans la connaître. Vous verriez, mon Père, que non-seulement ils tiennent qu'on résiste effectivement à ces grâces faibles, qu'on appelle excitantes ou inefficaces, en n'exécutant pas le bien qu'elles nous inspirent, mais qu'ils sont encore aussi fermes à soutenir contre Calvin le pouvoir que la volonté a de résister même à la grâce efficace et victorieuse, qu'à défendre contre Molina le pouvoir de cette grâce sur la volonté, aussi jaloux de l'une de ces vérités que de l'autre. Ils ne savent que trop que l'homme, par sa propre nature, a toujours le pouvoir de pécher et de résister à la grâce, et que depuis sa corruption il porte un fond malheureux de concupiscence qui lui augmente infiniment ce pouvoir; mais que néanmoins, quand il plaît à Dieu de le toucher par sa miséricorde, il lui fait faire ce qu'il veut et à la manière qu'il le veut, sans que cette infaillibilité de l'opération détruise en aucune sorte la liberté naturelle de l'homme, par les secrètes et admirables manières dont Dieu opère ce changement; que saint Augustin a si excellemment expliquées, et qui dissipent toutes les contradictions imaginaires que les ennemis de la grâce efficace se figurent entre le pouvoir souverain de la grâce sur le libre arbitre, et la puissance qu'a le libre arbitre de résister à la grâce. Car selon ce grand saint, que les papes et l'Église ont donné pour règle en cette matière, Dieu change le cœur de l'homme par une douceur cé-

leste qu'il y répand, qui surmontant la délectation de la chair, fait que l'homme sentant d'un côté sa mortalité et son néant et découvrant de l'autre la grandeur et l'éternité de Dieu, conçoit du dégoût pour les délices du péché qui le séparent du bien incorruptible. Trouvant la plus grande joie dans le Dieu qui le charme, il s'y porte infailliblement de lui-même, par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux; de telle sorte que ce lui serait une peine et un supplice de s'en séparer. Ce n'est pas qu'il ne puisse toujours s'en éloigner, et qu'il ne s'en éloignât effectivement s'il le voulait. Mais comment le voudrait-il, puisque sa volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plaît le plus, et que rien ne lui plaît tant alors que ce bien unique, qui comprend en soi tous les autres biens? « *Quod enim amplius nos delectat secundum id operemur necesse est*, » comme dit saint Augustin [1]. »

Non-seulement Port-Royal n'a pas toujours parlé ce langage, mais ce langage même, malgré des atténuations favorables au libre arbitre, ne maintient-il pas qu'en fait, la délectation de la grâce est irrésistible? Surtout, cette nécessité de la grâce; que l'on considère ou que l'on ne considère pas la grâce comme délectation, cette nécessité de la grâce toute puissante sur la liberté toute impuissante ne ressort-elle pas de l'ensemble des textes de saint Augustin?

Ne rappelons pas même l'*indeclinabiliter* et l'*insuperabiliter* du *Livre de la Correction et de la Grâce* [2].

1. *Lettres Provinciales*, XVIIIe lettre.

2. *De Correptione et Gratia*, cap. XII. Voy. ci-dessus, liv. I, cap. V, III. *De la Liberté et de la Grâce*.

Augustin ne professe-t-il pas encore notamment dans ce même traité, lequel exprime par la date (426 ou 427) sa dernière pensée, « que lorsque Dieu veut sauver un homme, aucun arbitre humain ne lui résiste [1]; qu'il fait même des volontés mêmes des hommes, ce qu'il veut, lorsqu'il le veut; « *quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit* [2] » qu'il opère, même dans ses saints mêmes, le vouloir « *in sanctis suis etiam, operatur et velle* [3]. »

Comment admettre, après cela, que la grâce ne soit pas contraignante? Ou que devient un libre arbitre qui de soi est incapable de se tourner au bien non plus que de se détourner du bien ou d'y persister; de commencer non plus que d'achever aucun bien?

Et cependant, Augustin se persuade et voudrait nous persuader que, dans ces termes mêmes, nous sommes libres.

Démontrons par quelques réflexions précises combien ici l'évêque d'Hippone a faussé l'idée du libre arbitre, compromettant du même coup la notion de la grâce qu'il défend et la notion de Dieu, qu'il s'applique à exalter.

Effectivement, Augustin a beau répéter sur tous les

1. *De Correptione et Gratia* Liber unus, cap. XIV. « *Cum autem homines per correptionem in viam justitiæ seu veniunt, seu revertuntur, quis operatur in cordibus eorum salutem, nisi ille qui quolibet plantante atque rigante, et quolibet in agris vel arbustulis operante dat incrementum Deus; cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium? Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem.* »

2. *Ibid.*, *Ibid.*

3. *Ibid.*, cap. XII.

tons, ce qui est vrai pourvu qu'on l'entende, que la grâce et la liberté sont loin de se contredire, puisque la première crée la seconde, et que sans la grâce la liberté paralysée se trouverait absolument impuissante. On demande si cette liberté paralysée est quelque chose, ou si elle n'est rien. Si elle est quelque chose, comment concevoir qu'elle soit le pouvoir de faire le mal sans être en même temps le pouvoir de faire le bien? La liberté, répondra Augustin, ne comporte pas essentiellement cette alternative ; car Dieu est libre et il ne peut faire que le bien. Mais il est aisé de répliquer que c'est là le propre de Dieu qui est infini, et que la perfection de sa liberté consiste précisément à ne pouvoir défaillir. Qu'il s'agisse au contraire de l'être fini qui est l'homme ; ne devient-il pas contradictoire de supposer qu'il soit libre et que sa liberté ne puisse point se porter tour à tour et au bien et au mal? Un tel être ne fait le mal que parce qu'il peut faire le bien. Une liberté qui ne pourrait faire que le mal serait de toute évidence une liberté dérisoire; ce serait une véritable nécessité. La force morale s'y changerait en une force brute. Or, Augustin nie que sans le secours de la grâce, l'homme soit en état d'accomplir le moindre bien. Augustin altère ainsi profondément l'idée du libre arbitre; logiquement même, il le met à néant.

Mais là où il n'y a pas de liberté, les êtres sont des choses, non des personnes. Incapables de bien, les créatures sont incapables de mal. Il s'ensuit que la grâce est inutile pour réparer un mal qui n'est pas. Car, ravalée au rang des choses par le péché originel, et non pas seulement affaiblie ou blessée, la nature humaine est devenue incapable de mal autant que de bien.

Qu'on ne dise point, par conséquent, que la grâce ranime, restaure la nature. Le lien de la moralité une fois brisé, il n'y a plus, entre la vie du péché et la vie de la grâce, qu'un rapport de succession. La création par la grâce se trouve être, à la lettre, une seconde création, qui substitue à des choses des personnes; de même que, par une espèce d'anéantissement, le péché avait substitué à des personnes des choses. Ce n'est pas même une création continuée.

Est-ce donc, de la sorte, qu'il convient de comprendre et qu'Augustin lui-même croyait comprendre le rôle de la grâce ? Manifestement non.

Enfin, que se proposait Augustin, en développant la doctrine de la grâce? De légitimer le dogme de la rédemption; à la bonne heure; mais aussi de vaincre l'orgueil de la créature et de la soumettre au Créateur. Eh bien! voyez! pour nous prémunir contre l'orgueil, le défenseur de la grâce nous constitue dans un état de corruption, invincible de tout point à notre propre énergie. Afin que nous ne péchions plus, il lui paraît nécessaire que nous péchions infailliblement. Pour assagir la liberté, il l'immole; pour l'humilier, il la ruine; pour la réparer, il la détruit. Encore une fois, à des personnes Augustin substitue des choses. Était-ce donc agrandir et affermir le royaume de Dieu, que de le changer en un royaume des morts? Et de plus, l'évêque d'Hippone, en creusant entre le règne de la nature et le règne de la grâce comme un abîme infranchissable, n'a-t-il pas méconnu l'inviolable accord qui assure à l'action de Dieu dans la création et dans la grâce une indissoluble et vivante unité ?

A ces observations, toutes de raisonnement, s'ajoutent les réclamations de la conscience.

La conscience effectivement atteste d'une voix irrésistible que la responsabilité implique la liberté. Elle admire avec un élan de sympathie spontané les vertus des païens, et repousse à l'égal de calomnies gratuites les analyses qui cherchent des motifs intéressés aux actions qu'ont applaudies tous les siècles. Elle estime que la grâce doit toujours s'accorder avec la justice, et que la justice de Dieu ne saurait différer de la justice de l'homme que par la perfection. Elle résiste enfin au dogmatisme épouvantable, qui pose de toute éternité le dualisme des prédestinés de l'élection et des prédestinés de la réprobation. Car, le moyen d'accorder que la prédestination s'identifie en Dieu avec la prescience, comme parfois le prétend saint Augustin ? Ou les mots perdent leur sens, le sens même qu'en réalité leur attribue l'évêque d'Hippone, ou la prédestination est le décret, par lequel Dieu règle à l'avance que tels hommes seront sauvés et tels hommes damnés, tandis que la prescience est simplement la connaissance anticipée que Dieu a de la destinée de chacun de nous. Cette connaissance, je le veux, n'est point toute nue, et Dieu ne connaît nos actes que parce qu'il y coopère, ne fût-ce qu'en nous conservant après nous avoir créés. Mais, au lieu que la prescience nous laisse, après tout, les artisans de notre destinée, n'est-il pas clair que la prédestination augustinienne nous impose une destinée toute faite, et que nous n'avons plus qu'à remplir ?

Évidemment, en rabaissant parfois, jusqu'à l'abolir, le libre arbitre, Augustin s'est montré infidèle à ses

propres sentiments. Il a fléchi à ses souvenirs, à sa première éducation manichéenne, au spectacle de son temps, qui comptait beaucoup moins de vrais chrétiens que de pécheurs et d'incrédules. Il a cédé aussi aux exigences d'une époque, où la doctrine du Saint-Esprit se développant dans les intelligences, on se préoccupait de montrer comment, avec sa toute-puissance, se concilie l'activité humaine. Surtout, peu à peu et sans le savoir, il s'est laissé emporter par les mouvements de la polémique, à des énonciations excessives. C'est ce que saint Bonaventure remarque excellemment. Car, après avoir développé, touchant le sort des enfants morts sans baptême, une opinion beaucoup plus consolante que ne paraît l'être celle de l'évêque d'Hippone, le Docteur Séraphique ajoute : « *Hoc credendum est sensisse beatum Augustinum, licet verba ipsius exterius, propter detestationem erroris Pelagianorum, aliud sentire videantur : ut enim melius eos reduceret ad medium, abundantius declinavit ad extremum*[1]. » « Il faut croire que ce sentiment est celui de saint Augustin, quoique ses paroles, prises à la lettre, semblent signifier autre chose, inspirées qu'elles sont par la détestation où il tenait l'erreur des Pélagiens : en effet, *afin de les ramener plus sûrement au vrai milieu, il se porta avec effort vers l'extrémité opposée.* »

Tel est le caractère de la doctrine augustinienne du libre arbitre. Les erreurs qui la rendent rebutante et, pour ainsi parler, inhumaine, ne sont que l'exagération de considérations aussi justes que profondes.

1. *Breviloq., Tertia Pars*, cap. v.

En premier lieu, Augustin a compris par une douloureuse et précoce expérience, autant que par l'étude et la réflexion, toute l'étendue des infirmités qui désolent notre nature. Que de mollesses en effet, que d'hésitations, de défaillances dans le libre arbitre ! Que de langueurs, de chutes, d'anéantissements chez les âmes les mieux trempées ! Quels tyrans que les passions ! Quelle chaîne que l'habitude ! Quels monstres de vices, et au sein d'une dépravation qui confond, quelles misères ! Oui, l'image mélancolique dont se servait Pascal, n'est que trop souvent d'une parfaite exactitude [1]. Trop souvent, il en est du libre arbitre comme d'un voyageur que des voleurs auraient surpris et assassiné ! Il ne suffirait point que l'on dît à ce moribond de se lever et de marcher. Il faudrait qu'une main secourable pansât ses blessures, bandât ses plaies, soutînt ses pas chancelants et l'acheminât à un lieu de guérison. Cette main secourable est pour le libre arbitre celle de Dieu. Et ne parlons pas même de la nécessité de la rédemption. C'est en Dieu seul que la liberté humaine trouve un point d'appui inébranlable et un point de repère certain. Hors de Dieu, toutes choses tournoient, emportées par une effrayante mobilité. Le secours divin nous est indispensable. Et ce secours, si nous sommes attentifs à ce qui se passe en nous-mêmes, nous devient sensible en mille occasions. Non-seulement il est le fruit de la prière et la fortifiante réponse par laquelle Dieu accueille notre adoration et encourage notre vertu. Il nous prévient encore, comme un don gratuit

1. *Lettres Provinciales;* seconde lettre, *De la Grâce suffisante.*

du ciel. Car, je le demande, que sont les touches secrètes qui émeuvent le cœur, les attraits de l'idéal qui sollicitent la raison, et notamment (qui pourrait les nier?) ces illuminations soudaines, ces coups de foudre renversants, ces héroïques résolutions qui fécondent une existence en lui donnant un cours nouveau; que sont en un mot les mille influences qui enveloppent la liberté sans la paralyser, mais qui, au contraire, la soutiennent et l'éclairent, sinon les effets de cette action mystérieuse et toute divine que le philosophe, non plus que le théologien, n'hésitera pas à appeler la grâce ? Interprète bien plus sûr que Pascal et que Port-Royal des vérités contenues dans l'Augustinianisme, Bossuet pouvait en ce sens s'écrier avec l'accent d'un saint enthousiasme : « Ceux qui espèrent au Seigneur verront leurs forces se renouveler de jour en jour. Quand ils croiront être à bout et n'en pouvoir plus, tout d'un coup ils pousseront des ailes semblables à celles d'un aigle ; ils courront et ne se lasseront point, ils marcheront et ils seront infatigables. Marchez donc, âme pieuse, marchez, et quand vous croirez n'en pouvoir plus, redoublez votre ardeur et votre courage, car le Seigneur vous soutiendra. »

La coopération miséricordieuse de Dieu dans nos conduites, son intervention gratuite et prévenante dans nos actes libres « où il y a toujours de l'obscur, » voilà la vérité capitale qu'a merveilleusement comprise saint Augustin.

Il en est une seconde, beaucoup plus manifeste de soi, quoique souvent oubliée, et que la critique doit recueillir, en la dégageant des explications ou-

trées qu'en a faites l'évêque d'Hippone. C'est que, dans tout acte, la moralité tient uniquement à l'intention et non pas à l'acte même. Un acte n'est vertueux qu'autant qu'il est désintéressé, et il n'est désintéressé qu'autant qu'il est accompli en vue du bien. Or, le bien étant identique à Dieu, la vertu ne consiste-t-elle pas, au fond, à rapporter nos actions à Dieu? Conséquemment, les vertus les plus éclatantes ne sont que des semblants de vertu, si elles deviennent à elles-mêmes leur propre objet et qu'elles ne se rattachent point à un principe supérieur et divin. C'est là ce que saint Augustin a démontré avec une raison irréfragable.

Que si maintenant nous considérons dans leur ensemble les ouvrages de l'illustre Docteur, et non pas simplement les écrits qu'il rédigea une fois évêque et à l'occasion de ses controverses avec les Pélagiens; nous aurons encore à y signaler, quoiqu'il les ait ailleurs affaiblies ou comme démenties, les vues les plus exactes tour à tour et les plus ingénieuses sur la nature du libre arbitre, sur ses opérations, sur sa conciliation avec la prescience divine.

Ainsi Augustin prouve péremptoirement la liberté : 1° par le témoignage de la conscience; 2° par les suites qu'entraînerait après soi le fatalisme. Suivant lui, nous sommes aussi sûrs de notre liberté que de notre vie.

Bon en soi et destiné au bien, mais imparfait parce qu'il est tiré du néant, et mauvais parce qu'il est corrompu, le libre arbitre est cause déficiente, non efficiente du mal ou du péché. Le mal qui n'est point une substance ni la propriété d'une substance; le mal qui

n'est point inhérent à la matière; le mal qui n'est point Dieu et qui n'a point Dieu pour cause; le mal vient uniquement de notre volonté. Ce n'est pas qu'il y ait en nous deux volontés, l'une bonne, l'autre mauvaise. Notre volonté est une, et c'est à cette volonté unique qu'il faut immédiatement attribuer ses excès, sans qu'il y ait à chercher, sous peine de se jeter dans un progrès à l'infini, la cause de la volonté. Car, au delà des principes, il n'y a rien. Ni l'ignorance, ni la passion, ni le hasard, ni la fatalité ne sauraient excuser les manquements qu'on reproche à notre vouloir. Le destin du plus faible, dit énergiquement Augustin, n'est rien que la volonté du plus fort qui le tient en sa puissance. Il remarque d'ailleurs justement que les fautes mêmes de la liberté témoignent de l'excellence de sa nature, qui est d'être unie à Dieu.

Il prouve, en effet, que tous les écarts de la liberté ne sont que des tentatives à contre-sens pour imiter Dieu et se substituer à lui. C'est pourquoi, il estime que l'orgueil est le plus grand des vices et il y ramène tous les autres.

La liberté serait-elle donc détruite ou compromise par la prescience divine? Augustin s'applique à combattre un pareil doute, et s'il ne dissipe pas toutes les ténèbres qui enveloppent le problème de nos rapports avec Dieu; si même son argumentation à ce sujet se trouve en plusieurs endroits fautive, il est incontestable qu'il nous rend les obscurités supportables par la supériorité de son bon sens.

Avant tout, la conscience de notre liberté n'est-elle pas une inviolable barrière à toute négation de la liberté?

Augustin observe, en outre, que nos volontés ayant un rang dans l'ordre des causes prévu de Dieu, si Dieu les prévoit, il les prévoit libres. Par conséquent, ce n'est pas la prescience qui produit nos mauvaises actions; ce sont nos mauvaises actions qui produisent la prescience. Et le saint Docteur emploie mille analogies psychologiques et des plus pressantes, afin d'établir que la connaissance n'est point influence. Ni la prévision, par exemple, ni le souvenir que nous avons de l'action d'autrui, n'influe en rien sur cette action. Pourquoi n'en serait-il pas de même de la prescience divine, laquelle, dès lors, ne nécessiterait aucunement les décisions de notre liberté? Cette prescience, aussi bien, n'est que science, étant absurde d'admettre en Dieu un avant ou un après. On s'étonne que Dieu punisse les mauvaises actions, puisqu'il les a prévues. Que ne s'étonne-t-on, pour le même motif, qu'il récompense les bonnes actions? Car il les a également prévues. On admire que Dieu ait créé les méchants, prévoyant qu'ils seraient méchants. Dieu, répond Augustin, a prévu en même temps que du mal il tirerait le bien. Dieu, du reste, a ses secrets qu'il nous convient non pas de vouloir pénétrer, mais d'adorer. Finalement, l'homme destitué de liberté ne serait-il pas inférieur à l'homme qui a reçu en partage la liberté? Gardons-nous donc, conclut solidement l'évêque d'Hippone, gardons-nous de sacrifier la prescience divine à la liberté non plus qu'à la liberté la prescience divine. Retenons l'une afin de bien vivre, et l'autre afin de bien croire.

En résumé, le terme de la liberté consiste à vivre

pour Dieu et en Dieu. Si ce n'était point par un libre choix que l'homme allât au bien, le bien cesserait d'être moralité pour devenir nécessité. Si, d'autre part, l'homme devait toujours renouveler ce choix laborieux, il n'atteindrait jamais cette liberté suprême qui se fixe en Dieu et s'y repose. Or, Pélage et Augustin, dans leurs ardents démêlés, n'ont envisagé chacun qu'un des côtés de la synthèse des choses. L'un s'est préoccupé du libre arbitre qui choisit, l'autre de la grâce qui nous préserve de toute défaillance. Celui-là a pris la défense du mérite humain; celui-ci, après l'avoir revendiqué contre les Manichéens, s'est appliqué, par crainte des exagérations pélagiennes, à le déprimer, sinon à le détruire. On peut trouver dans le caractère de Pélage la raison de ses théories; la conversion de saint Augustin, sa situation dans l'Église expliquent ses enseignements. Pélage a mieux connu le pouvoir propre de la liberté; Augustin a tenu plus entièrement compte des influences qu'elle subit. Le premier a eu un sentiment plus prononcé de notre individualité; le second, une intuition plus profonde des conditions de la vie humaine. Des principes du moine breton découle une honnêteté toute mondaine. En rattachant étroitement le libre arbitre à Dieu, comme à la justice dans son essence, l'évêque d'Hippone restaure les parties hautes de la morale.

« Il serait curieux, observe un philosophe contemporain, de chercher pourquoi toutes les sectes, y compris la stoïcienne, qui n'ont pas été franches sur la question de la liberté, et qui, par là, semblaient affaiblir la condition essentielle de toute morale, ont tendu cependant au rigorisme, tandis que l'opinion contraire a quelquefois versé dans le relâchement [1]. »

La solution de ce problème, qui se présente naturellement à l'esprit quand on examine les doctrines de saint Augustin, a été, ce semble, indiquée en quelques mots par Montesquieu.

« Lorsque la religion établit le dogme de la nécessité des actions humaines, écrit Montesquieu, les peines des lois doivent être plus sévères, et la police plus vigilante, pour que les hommes, qui sans cela s'abandonneraient à eux-mêmes, soient déterminés par ces motifs; mais si la religion établit le dogme de la liberté, c'est autre chose.

De la paresse de l'âme naît le dogme de la prédestination mahométane, et du dogme de cette prédestination naît la paresse de l'âme. On a dit : Cela est dans les décrets de Dieu ; il faut donc rester en repos. Dans un pareil cas, on doit exciter par les lois les hommes endormis dans la religion [2]. »

1. M. de Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 501.

2. *Esprit des Lois*, liv. XXIV, chap. XIV.

En effet, supprimez ou affaiblissez le libre arbitre, et il faut aux hommes une discipline approchante des lois qui régissent les corps.

Toute la morale se réduit alors à un étroit système de mesures préventives. Car l'énergie humaine ne se manifeste plus que comme une puissance brute qu'il est nécessaire de contenir ou de diriger. De là, en grande partie, le rigorisme du Calvinisme et du Jansénisme, lesquels, on n'en saurait douter, procèdent, par certains côtés, de la doctrine augustinienne de la grâce. Ajoutez l'austérité superbe, l'infatuation opiniâtre que contractent nécessairement des âmes qui se croient, en quelque manière, participantes de la vérité, qui est Dieu même. Ce sont là des conséquences que saint Augustin eût répudiées et qu'il n'avait pas prévues.

Mais Augustin ne s'est pas toujours défié du libre arbitre jusqu'à le méconnaître. Les yeux d'abord fixés sur la nature humaine, éclairé par la réflexion avant d'être entraîné par la polémique, il a constaté avec une remarquable sûreté de sens que la plupart des philosophes n'ont erré en morale, que parce qu'ils n'ont conçu de la nature humaine qu'une incomplète idée. Ainsi, que tous les hommes désirent d'être heureux ; que tous aspirent à un bien qui renferme tous les biens, c'est ce qui apparaît avec une évidence irrésistible. Ni les Épicuriens, ni les Stoïciens, ni les sages, ni le vulgaire n'ont réussi néanmoins à déterminer la nature du souverain bien, faute d'avoir entendu qu'il y a pour l'homme des biens inégaux ; de grands biens, de petits biens et des biens moyens, qu'il est nécessaire de subordonner entre eux. Or, l'âme est le bien du corps, et l'âme qui n'est

pas son bien à elle-même, a son bien en Dieu. Effectivement, vouloir être heureux, c'est aimer l'être; c'est l'aimer dans sa plénitude ; c'est aimer la paix, et ceux-là même qui se donnent la mort afin de se soustraire aux tribulations de la vie, poursuivent non pas le néant, mais la paix. Cependant, l'être et la paix sont uniquement en Dieu. Ailleurs qu'en Dieu, il n'y a que manque, instabilité, vicissitude. Par conséquent, en Dieu seul se rencontre le souverain bien de l'homme. Connaître Dieu, voilà la sagesse; l'aimer, voilà la vertu; le posséder, voilà le bonheur. Et Augustin célèbre avec toutes les magnificences de son langage l'union de l'âme à Dieu, dernière fin de l'âme; laquelle n'est pas absorption, mais accroissement, nourriture et transformation de vie par la vérité et par la beauté.

D'un autre côté, jamais apparemment l'évêque d'Hippone ne s'est montré plus éloquent écrivain, ni observateur plus sagace, que dans la peinture des passions en général, mais surtout des passions qui nous éloignent de Dieu, et qu'il désigne sous la dénomination générique de concupiscence. Car en quels termes chastes et brûlants ne parle-t-il point de la concupiscence de la chair? Avec quelle finesse, mais avec quel accent de mélancolique repentir n'a-t-il pas décrit les mille impressions qui nous assiégent comme par les portes des sens, c'est-à-dire les tentations du goût, de l'odorat, de l'ouïe, de la vue[1] ? Ou

1. Ces belles analyses de la sensation par saint Augustin ne reportent-elles pas irrésistiblement l'esprit à la philosophie profonde, à la poésie touchante de l'Extrême-Onction? « Ayant revêtu l'étole violette... j'entrai dans l'application du sacrement, et j'opérai bientôt les onctions en signe de croix aux sept lieux désignés. Ce qui se passait en moi tandis

encore, quel moraliste a scruté plus avant les vanités que recèle le désir d'expérimenter et de connaître, les raffi-

que je parcourais et réparais ainsi avec le sacré pinceau les paupières, les oreilles, les narines, la bouche, le cou, les mains et les pieds de cette mourante, en commençant par les yeux comme par le sens le plus vif, le plus prompt, le plus vulnérable; et dans les organes doubles, en commençant par celui de droite, comme étant le plus vif encore et le plus accessible; ce qu'enfermait à mon esprit d'idées infinies à la fois et appropriées chaque brève formule que j'articulais; ce qui, pour mieux dire, s'échappant de mes mains en pluie bénie, roulait en saint orage au dedans de moi, cela n'a pas de nom dans la langue, et ne se pourrait égaler que sur l'orgue éternel. Mais il vous est aisé d'ébaucher une ombre, de vous écrier, si vous le voulez, dans un écho tout brisé et affaibli d'une pensée incommunicable :

« Oh! oui donc, à ces yeux d'abord, comme au plus noble et au plus vif des sens; à ces yeux, pour ce qu'ils ont vu, regardé de trop tendre, de trop perfide en d'autres yeux, de trop mortel; pour ce qu'ils ont lu et relu d'attachant et de trop chéri; pour ce qu'ils ont versé de vaines larmes sur les biens fragiles et sur les créatures infidèles: pour le sommeil qu'ils ont tant de fois oublié, le soir, en y songeant!

« A l'ouïe aussi, pour ce qu'elle a entendu et s'est laissé dire de trop doux, de trop flatteur et enivrant; pour ce suc que l'oreille dérobe lentement aux paroles trompeuses, pour ce qu'elle y boit de miel caché!

« A cet odorat ensuite, pour les trop subtils et voluptueux parfums des soirs de printemps au fond des bois, pour les fleurs reçues le matin, et tout le jour, respirées avec tant de complaisance!

« Aux lèvres, pour ce qu'elles ont prononcé de trop confus ou de trop avoué; pour ce qu'elles n'ont pas répliqué en certains moments, ou ce qu'elles n'ont pas révélé à certaines personnes; pour ce qu'elles ont chanté dans la solitude de trop mélodieux et de trop plein de larmes; pour leur murmure inarticulé, pour leur silence!

« Au cou au lieu de la poitrine, pour l'ardeur du désir, selon l'expression consacrée (*propter ardorem libidinis*); oui, pour la douleur des affections, des rivalités; pour le trop d'angoisses des humaines tendresses; pour les larmes qui suffoquent un gosier sans voix, pour tout ce qui fait battre un cœur ou ce qui le ronge!

« Aux mains aussi, pour avoir serré une main qui n'était pas sain-

nements cachés et imperceptibles de l'orgueil [1] ? Et, s'il faut citer un détail, qui a mieux connu et analysé les saintes émotions de l'amitié [2]? Non, ce n'est certaine-

tement liée; pour avoir reçu des pleurs trop brûlants ; pour avoir peut-être commencé d'écrire, sans l'achever, quelque réponse non permise !

« Aux pieds, pour n'avoir pas fui, pour avoir suffi aux longues promenades solitaires; pour ne s'être pas lassés assez tôt au milieu des entretiens qui sans cesse recommençaient. » M. Sainte-Beuve, *Volupté*, 1845, in-12, p. 392.

1. Cf. Bossuet, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 416, *Traité de la Concupiscence*, chap. XVII. « Mais enfin mettons la louange avec la vertu et la vérité, comme elle doit y être naturellement; quelle erreur de ne pouvoir estimer la vertu sans la louange des hommes! La vertu est-elle si peu considérable par elle-même ? Les yeux de Dieu, sont-ce si peu de chose pour un vertueux? Et qui donc les estimera, si les sages ne s'en contentent pas? Et, toutefois, je vois un saint Augustin, un si grand homme, un homme si humble, un homme si persuadé qu'on ne doit aimer la louange que comme un bien de celui qui loue, dont le bonheur est de connaître la vérité, et de faire justice à la vertu : je vois, dis-je, un si saint homme, qui, s'examinant lui-même sous les yeux de Dieu, se tourmente, pour ainsi dire, à rechercher s'il n'aime point les louanges pour lui-même, plutôt que pour ceux qui les lui donnent ; s'il ne veut point être aimé des hommes pour d'autre motif que pour celui de leur profiter; et, en un mot, s'il n'est point plutôt un superbe qu'un vertueux : tant l'orgueil est un mal caché; tant il est inhérent à nos entrailles, tant l'appât en est subtil et imperceptible, et tant il est vrai que les humbles ont à craindre jusqu'à la mort quelque mélange d'orgueil, quelque contagion d'un vice qu'on respire avec l'air du monde, et dont on porte en soi-même la racine ! »

2. Cf. Le P. Bouhours, *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église*, 1700, in-12, p. 183 et suiv. « Il n'y a peut-être jamais eu un plus bel esprit que saint Augustin, mais il ne s'est peut-être jamais vu aussi un meilleur cœur, ni même plus tendre ou plus sensible à l'amitié; et on peut l'en croire sur parole. Ce qui touche et ce qui charme davantage, c'est que la beauté de son esprit lui sert en mille rencontres à exprimer la tendresse de son cœur.

Après avoir déclaré dès le commencement de ses *Confessions*, que dans sa jeunesse il ne prenait plaisir qu'à aimer et à être aimé, il peint

ment point exagérer la valeur de ces pages de saint Augustin que de les comparer aux plus beaux morceaux du *Gorgias* ou de la *Rhétorique*[1]. Il peut y avoir dans les ouvrages de Platon et d'Aristote plus de système, et

ensuite l'état pitoyable où le mit la mort d'un de ses intimes amis. Tout ce que je regardais, dit-il, avait l'air de la mort, et me semblait la mort même. Mon pays était pour moi un lieu d'exil et de peine; le logis de mon père une demeure malheureuse: les plus douces communications que j'avais eues avec mon ami me causaient sans lui un cruel martyre : mes yeux le cherchaient de tous côtés et ne le trouvaient nulle part; toutes les choses du monde me devenaient odieuses, parce qu'elles ne me rendaient pas celui que j'avais perdu, et que rien ne me disait, comme autrefois pendant son absence, il viendra bientôt. Je n'avais de douceur dans la vie qu'en pleurant, et mes larmes me tenaient lieu en quelque façon de ce cher ami qui faisait toutes mes délices (*Conf.* liv. IV, chap. IV).

Tout cela est délicat et naturel, mais le reste est un peu trop raffiné... La nature n'est pas si ingénieuse, et la vraie douleur parle un langage plus simple, comme saint Augustin l'avoue lui-même au second livre de ses *Rétractations,* chap. VI.

Après s'être égayé dans une matière si triste, s'il m'est permis de le dire, il revient au naturel et n'a d'esprit que ce que l'affliction en demande. Quelle folie, dit-il, de ne savoir pas aimer les hommes en homme! Que l'homme est insensé de ne garder nulle mesure dans sa douleur, en perdant des choses humaines et périssables! J'étais dans une agitation continuelle; soupirant, pleurant, inquiet, ne sachant quel conseil prendre; et ne trouvant nulle part, ni consolation, ni repos. La beauté des bois, le jeu, la musique, les parfums les plus exquis, les festins les plus somptueux, le sommeil, la lecture, tous les agréments de la poésie, n'étaient pas capables d'adoucir ma peine. Tout me faisait horreur, même la lumière; ou plutôt tout ce qui n'était pas celui que j'aimais m'était odieux et insupportable, aux soupirs et aux larmes près, qui seules me soulagaient tant soit peu (*Conf.* liv. IV, chap. VII). »

1. Cf. M. Colincamp, *Étude critique sur la méthode oratoire de saint Augustin*, p. 168. « L'esprit qui anime les doctrines oratoires d'Augustin, la psychologie profonde qui les éclaire, les placent non loin des travaux qui ont mérité aux Aristote et aux Cicéron l'admiration et la reconnaissance du genre humain. »

ici d'ailleurs comme presque partout, ces deux génies merveilleux ont, en philosophie, frayé la route à saint Augustin. Mais les chapitres des *Confessions* sont incomparables par l'émotion. Tandis, en effet, que Platon et Aristote dissertent des passions, Augustin se raconte lui-même. Tandis que Platon et Aristote dogmatisent, en nous offrant, l'un de vives images, l'autre des analyses fidèles, Augustin nous associe à ses agitations, à son repentir et à ses pleurs. Tandis que la pensée de Platon et d'Aristote reste sereine comme le ciel sous lequel ils vécurent, une tristesse sacrée rayonne à travers les écrits d'Augustin. Platon et Aristote sont essentiellement des moralistes de la Grèce antique ; Augustin est un moraliste de l'humanité. Chez lui, enfin, c'est toujours un homme qui parle et jamais un auteur.

C'est ainsi, par exemple, que lorsque l'évêque d'Hippone expose comment l'âme qui se détache de Dieu tombe d'abord sur elle-même, et ensuite, tombant d'elle-même plus bas, se dissipe dans les régions inférieures de l'être ; c'est plus que l'énonciation savante d'une loi qui saisit l'esprit ; c'est le dramatique spectacle des luttes de l'âme humaine, concentrées en quelque sorte et réfléchies dans les luttes d'un grand cœur[1].

Ce n'est pas qu'Augustin prêche l'apathie et condamne absolument les passions. Il n'en proscrit que le

1. Cf. Bossuet, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 409, *Traité de la Concupiscence*, chap. XV. « On ne comprendra jamais la chute de l'homme sans entendre la situation de l'âme raisonnable, et le rang qu'elle tient naturellement entre les choses qu'on appelle biens.

« Il y a donc premièrement le bien suprême, qui est Dieu, autour duquel sont occupées toutes les vertus, et où se trouve la félicité de la

déréglement et les excès. Fille de l'orgueil, si la concupiscence précipite l'âme dans la mort que les Écritures nomment la seconde mort ou la mort définitive, c'est que l'âme, par une perverse imitation de Dieu,

nature raisonnable. Il y a en dernier lieu les biens inférieurs, qui sont les objets sensibles et matériels dont l'âme raisonnable peut être touchée. Elle tient elle-même le milieu entre ces deux sortes de biens, pouvant, par son libre arbitre, s'élever aux uns ou se rabaisser vers les autres; et faisant par ce moyen comme un état mitoyen entre tout ce qui est bon.

« Elle est donc, par son état, le plus excellent de tous les biens après Dieu; infiniment au-dessous de lui, et de beaucoup au-dessus de tous les objets sensibles, auxquels elle ne peut s'attacher, en se détachant de Dieu, sans faire une chute affreuse. Mais afin qu'elle tombe si bas, il faut nécessairement qu'elle passe, pour ainsi parler, par le milieu qui est elle-même, et c'est là sans difficulté sa première attache.

« Car ne trouvant au-dessous de Dieu, auquel elle doit s'unir et y trouver sa félicité, rien qui soit plus excellent qu'elle-même, qui est faite à son image; c'est là premièrement qu'elle tombe : et saint Augustin a dit très-véritablement, que l'homme en tombant d'en haut et en déchéant de Dieu, tombe premièrement sur lui-même. C'est donc là que, perdant sa force, il tombe de nécessité encore plus bas; et de lui-même, où il ne lui est pas possible de s'arrêter, ses désirs se dispersent parmi les objets sensibles et inférieurs, dont il devient captif. Car, le devenant de son corps, qu'il trouve lui-même assujetti aux choses extérieures et inférieures, il en est lui-même dépendant, et contraint de mendier dans ces objets les plaisirs qui en reviennent aux sens.

« Voilà donc la chute de l'homme tout entière : semblable à une eau qui d'une haute montagne coule premièrement sur un haut rocher, où elle se disperse, pour ainsi parler, jusqu'à l'infini, et se précipite jusqu'au plus profond des abîmes, l'âme raisonnable tombe de Dieu sur elle-même, et se trouve précipitée à ce qu'il y a de plus bas.

« Voilà une image véritable de la chute de notre nature. Nous en sentons le dernier effet dans ce corps qui nous accable, et dans les plaisirs des sens qui nous captivent. Nous nous trouvons au-dessous de tout cela, et vraiment esclaves de la nature corporelle, nous qui étions nés pour la commander. Telle est donc l'extrémité de notre chute. »

voulant devenir souveraine, s'est efforcée de se soustraire à l'empire de Dieu.

A l'orgueil, Augustin oppose donc la charité qui est humilité. « La charité, écrit-il excellemment, est l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même; tandis que la cupidité est l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu. »

Or, de l'humilité naît la vertu, qu'Augustin définit avec exactitude un état de l'âme réglé d'après la nature et la raison. Toute vertu se réduit ainsi à l'amour de Dieu, qui comprend l'amour du prochain, et le véritable amour consiste foncièrement dans une volonté droite. En conséquence, il ne s'agit pas de ne rien aimer, mais d'ordonner ses amours en les rattachant à l'amour de Dieu. Qui observe un tel ordre est vertueux, et qui est vertueux doit être heureux. Car l'utile est inséparable de l'honnête. Encore une fois, nous voulons tous être heureux; c'est après le bonheur que soupirent les nations de toutes les langues; tous les hommes poursuivent ce qu'ils estiment un bien. Mais la plupart, pour un bien temporel, abandonnent le bien éternel, et, pour les créatures, négligent le Créateur. Là est le renversement de la moralité.

Incontestablement, considérés en eux-mêmes, ces développements sont irréprochables, ou, du moins, laissent bien peu de prise aux objections. Cependant, si l'on omet l'inspiration générale et divine qui, en morale, élève si fort les écrits de saint Augustin au-dessus des écrits des anciens, doit-on reconnaître aux principes qu'il affirme toute la nouveauté qu'il semble leur attribuer? Ces principes offrent-ils une précision

suffisante, et n'y remarque-t-on ni lacune, ni contradiction avec d'autres théories, auxquelles ils se rapportent inévitablement? Enfin, ne se trouvent-ils pas, en plus d'un endroit, faussés par le point de vue ecclésiastique auquel s'est de très-bonne heure placé l'évêque d'Hippone, pour ne s'en plus départir?

On ne peut guère se défendre d'une certaine surprise lorsqu'on entend Augustin déclarer qu'excepté Platon, aucun philosophe n'a rien compris à l'énigme de la vie, et railler des doctrines confuses sur la nature du souverain bien, que Varron portait jusqu'à quatre-vingts. Qui ignore, en effet, que cette confusion est plus apparente que réelle, et que la diversité des formules n'implique pas toujours la diversité des opinions? Il en est de la philosophie comme de l'humanité, dont elle exprime les tendances, les besoins, j'ai presque dit les instincts. Le devoir et l'intérêt, la vertu et le bonheur, la liberté et la passion, la loi de l'entendement et la loi de la sensibilité, voilà, pour ainsi parler, les deux pôles entre lesquels perpétuellement elle oscille, cherchant d'ailleurs, le plus souvent sans le trouver, un milieu fixe et un centre inébranlable.

Aussi bien, comment admettre que le chef de l'Académie soit le seul penseur de l'antiquité qui ait abordé avec quelque succès le problème humain qui résume tous les problèmes humains? Quoi! sans parler des prédécesseurs de Platon, et particulièrement de Socrate, aucun de ceux qui lui ont succédé, ni Aristote dans ses *Éthiques*, ni les Stoïciens, ou même ce grand corrupteur qui s'appelle Épicure, dans les enseignements par où ils se sont gagné tant de sectateurs; ni Cicéron dans

son *Traité des Devoirs*, ou Sénèque dans ses écrits de philosophie pratique, ne nous fournissent aucune clarté sur les conditions et la fin de la vie humaine !

Ouvrez, entre autres traités de morale par Aristote, l'*Éthique à Nicomaque*. N'est-ce rien que d'avoir tracé ce portrait du sage, qui prend plus souci de la vérité que de l'opinion, et, uniquement occupé à exercer son naturel bienfaisant, ne recherche ni les représailles, ni la vengeance, mais se montre miséricordieux, clément et prêt à pardonner [1] ? N'est-ce rien que d'avoir enseigné qu'il ne faut pas, hommes que nous sommes, nourrir des pensées humaines, ni mortels des pensées mortelles, mais, autant qu'il se peut, nous dégager de la mortalité et tout faire pour vivre conformément à la partie dominante de notre être [2] ? N'est-ce rien que d'avoir proclamé, en plein paganisme, que le plaisir mène à Dieu [3], la pensée plus que le plaisir, et que la vie la plus simplifiée est la vie la meilleure [4] ?

Comment, d'autre part, oublier la secte stoïcienne ? « Il n'y a jamais eu de secte, écrivait Montesquieu, dont les principes fussent plus dignes de l'homme et plus propres à former des gens de bien ; et, si je pouvais un moment cesser de penser que je suis chrétien, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte

1. *Aristoteles ex recensione E. Bekkeri ; Berolini*, 1831, 2 vol. in-4°, t. II, p. 1251, *De Virtutibus et Vitiis*, *cap. ultim.* « Ἔστι δὲ ἀρετῆς καὶ τὸ εὐεργετεῖν τοὺς ἀξίους, καὶ τὸ φιλεῖν τοὺς ἀγαθούς, καὶ τὸ μήτε κολαστικὸν εἶναι μήτε τιμωρητικόν, ἀλλὰ ἵλεων καὶ εὐμενικὸν καὶ συγγνωμονικόν. »

2. *Id.*, *ibid.*, p. 1177, *De Moribus ad Nicomachum*, lib. X, cap. VII.

3. *Id.*, *ibid*, p. 1152, 1153, lib. VII, cap. XII, XIV.

4. *Id.*, *ibid.*, p. 1154, cap. XV.

de Zénon au nombre des malheurs du genre humain.

Elle n'outrait que les choses dans lesquelles il y a de la grandeur, le mépris des plaisirs et de la douleur.

Elle seule savait faire les citoyens ; elle seule faisait les grands hommes ; elle seule faisait les grands empereurs.....

Pendant que les Stoïciens regardaient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les chagrins, les plaisirs, ils n'étaient occupés qu'à travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société ; il semblait qu'ils regardassent cet esprit sacré qu'ils croyaient être en eux-mêmes comme une espèce de providence favorable qui veillait sur le genre humain.

Nés pour la société, ils croyaient tous que leur destin était de travailler pour elle : d'autant moins à charge que leurs récompenses étaient toutes dans eux-mêmes ; qu'heureux par leur philosophie seule, il semblait que le seul bonheur des autres pût augmenter le leur [1]. »

Rabattons de ces éloges, j'y consens. Surtout, n'étendons pas à toutes les parties de la doctrine des Stoïciens l'estime que l'auteur de l'*Esprit des Lois* professe pour leur morale. N'est-il pas certain, cependant, que cette morale, toute fragile qu'en soit la base, comprend de nobles parties, et qu'elle a eu assez de force, malgré des infirmités irréparables, pour susciter d'héroïques vertus ?

« Épictète, écrit de son côté Pascal, Épictète est un des philosophes du monde qui ait le mieux connu les devoirs de l'homme. Il veut, avant toutes choses, qu'il

1. *Esprit des Lois*, liv. XXIV, chap. x.

regarde Dieu comme son principal objet; qu'il soit persuadé qu'il fait tout avec justice ; qu'il se soumette à lui de bon cœur, et qu'il le suive volontairement en tout, comme ne faisant rien qu'avec une très-grande sagesse : qu'ainsi cette disposition arrêtera toutes les plaintes et tous les murmures, et préparera son cœur à souffrir paisiblement les événements les plus fâcheux... Il montre aussi en mille manières ce que doit faire l'homme. Il veut qu'il soit humble; qu'il cache ses bonnes résolutions, surtout dans les commencements, et qu'il les accomplisse en secret : rien ne les ruine davantage que de les produire. Il ne se lasse point de répéter que toute l'étude et le désir de l'homme doivent être de connaître la volonté de Dieu et de la suivre. Telles étaient les lumières de ce grand esprit, qui a si bien connu les devoirs de l'homme. J'ose dire, ajoute Pascal, qu'il mériterait d'être adoré, s'il avait aussi bien connu son impuissance, puisqu'il fallait être Dieu pour apprendre l'un et l'autre aux hommes [1]. »

Quant à Épicure, on n'attend pas sans doute que je fasse l'apologie de ses maximes. Matérialisme et égoïsme tout ensemble, l'épicurisme ruine les plus saintes vertus, détruit nos espérances les plus chères et nous précipite à une extrême lâcheté. Pourtant, n'y a-t-il pas dans l'épicurisme une connaissance profonde de certains côtés de la nature humaine? Cette doctrine n'exprime-t-elle pas avec puissance le besoin de bonheur qui nous travaille? Ses sectateurs n'ont-ils pas apporté dans l'analyse de la sociabilité ou du plaisir une

1. *Pensées de Pascal*, édit. Faugère, t. I, p. 350, *Entretien de Pascal avec Sacy sur Épictète et Montaigne* (1654).

délicatesse et une pénétration extraordinaires? Et si Épicure a affaibli l'idée de Dieu, à laquelle toute morale est comme suspendue, n'a-t-il pas battu en brèche les superstitions par où toute morale est pervertie?

Mais j'en appelle contre saint Augustin à saint Augustin lui-même.

Sans contredit, Platon est de tous les moralistes de l'antiquité le plus sublime, et on ne saurait trop admirer, parmi toutes les corruptions du paganisme, la pureté relative de ses préceptes. Surtout, il est constant que Platon est le philosophe qu'Augustin a le plus consulté et suivi dans la question du souverain bien, de même qu'en toute autre. Mais faut-il le répéter? Platon n'a-t-il pas été, aux yeux d'Augustin, comme transfiguré par les Alexandrins? N'est-ce pas notamment de Plotin que l'évêque d'Hippone a reçu cette théorie de l'amour de Dieu, qui fait la substance de tous ses discours? D'autre part, n'est-ce pas du Stagirite expressément qu'il tient sa définition de la vertu, et n'est-ce point d'après lui qu'il conçoit l'idéal du sage? Ou encore, n'est-ce pas à Cicéron qu'il emprunte, entre autres données, l'essentielle distinction de l'*officium* et du *finis*, de l'action et de l'intention[1]? Je ne crains pas de l'avancer; tous les éléments de la morale antique, jusqu'aux plus hypothétiques, comme, par exemple, la théorie pythagoricienne des nombres, se retrouvent dans la doctrine morale d'Augustin. Qu'il ait cru, néanmoins, en traitant de la science des mœurs, ne relever que de Platon, cela prouve de nouveau la médiocrité de son érudition,

1. Voy. ci-dessus, liv. I, chap. I, III. *Des Sources latines de la Philosophie de S. Augustin.*

mais infirme, au lieu de le légitimer, le jugement sévère qu'il porte sur l'éthique des anciens.

Disons plus. A n'envisager que le fond des choses, Augustin s'est certainement approprié comme la quintessence des *Morales* de l'antiquité. Notons même qu'il a ramené la théorie du souverain bien à une précision lumineuse que l'antiquité ne connaissait pas. Malheureusement, cet effort de synthèse ne s'est produit qu'au détriment, de l'analyse. La morale d'Augustin abonde plus effectivement en assertions généreuses, en exhortations touchantes, en pieux ou mystiques conseils qu'en démonstrations.

Et, sans doute, ce qui importe par-dessus tout en morale, c'est l'action, c'est l'élan vers le bien, c'est l'enthousiasme de la vertu. Les plus magnifiques théories demeurent stériles lorsque le feu sacré s'est éteint dans les âmes, et les systèmes sont impuissants à redonner la vie aux consciences qui l'ont perdue. C'est pourquoi, ni Platon, ni Aristote n'ont exercé aucune sérieuse influence sur les mœurs de leurs contemporains, et il est permis d'affirmer, à la lettre, de leurs plus belles maximes, qu'elles ont été « un peu de miel dans la mer. »

La prédication évangélique, au contraire, qui n'était point une philosophie, a changé le monde, et les apôtres divinement doués, un saint Paul, osons ajouter un saint Augustin, imprimant aux cœurs une secousse salutaire, les ont ramenés aux principes oubliés du devoir.

Il n'en reste pas moins que la morale est, au même titre que la logique, une science qui repose sur l'étude de la nature humaine et la détermination de ses lois. Expérimentale et rationnelle tout ensemble, cette science

a, comme les mathématiques, ses axiomes, ses définitions, ses théorèmes; comme les sciences naturelles, elle s'applique à des êtres qui lui sont des sujets d'observation. Du concours bien entendu de l'expérience et du raisonnement se forment ses développements et naissent ses progrès.

Or, considérée en tant que science, on ne peut nier que la morale d'Augustin ne soit assez mince[1]. Le saint Docteur a plus souci d'agir que de spéculer; s'il sauve les âmes, il aura toujours assez savamment disserté ; c'est leur édification et leur conversion qu'il se propose, beaucoup plus que leur avancement dans la connaissance.

Mais ces dispositions, qui conviennent à un évêque, qui assurent même la grandeur d'un Père de l'Église, ne suffisent pas au rôle, d'ailleurs infiniment plus modeste, d'un philosophe. C'est pourquoi, on ne saurait dire que la science des mœurs ait reçu de saint Augustin de grands accroissements, quelque versé que fût ce pieux génie dans les voies intérieures et ce que l'on pourrait appeler la thérapeutique de l'âme.

1. Cf. Brucker, *Historia critica Philosophiæ*, t. III, p. 507, *Period.* II, *Pars* II, lib. I, cap. III, *De Philosophia Patrum in specie.* « *Imprimis in argumento morali lapsum esse Augustinum clare demonstravit doctissimus Barbeyracius, qui dum Ceillierio pro Augustino pugnanti respondet, pulchram philosophiæ morali illius temporis inter doctores ecclesiasticos lucem accendit. Facile nos ista excusari in tanto viro patimur,* CUM SATIS TENUIS FUERIT TOTA PHILOSOPHIA PATRUM MORALIS : *defendere autem velle ineptum est, et ab officio historici alienum, nec Augustini decet modestiam. Qui quamvis se hominem fuisse, non in primo philosophorum ordine demonstraverit, manebit tamen ingens ingenii meritorumque ejus in Ecclesia memoria, quæ inter viros magnos eum recenseri suo jure postulat.* »

Préoccupé de notre fin dernière, Augustin néglige trop nos fins subalternes. Il définit mieux le souverain bien que le bonheur, et s'il observe justement que chez tout homme toutes les facultés tendent au divin, il ne remarque pas assez que, chez les hommes, les conditions du bonheur se diversifient d'une manière infaillible avec la diversité même de leurs aptitudes. Il a noté, il est vrai, et avec insistance, ces variétés des inclinations humaines; mais elles ne lui ont guère paru, dans une même poursuite du bonheur, que des contrariétés. Comme si le bonheur n'était pas essentiellement relatif à celui qui l'éprouve! Comme si, hors du ciel, il pouvait y avoir pour les hommes un type unique de félicité! Les anciens s'étaient arrêtés à une théorie des vertus qui pouvait être défectueuse, mais qui présentait du moins ce singulier avantage, qu'elle tendait à exprimer la complexité de notre nature et la multiplicité de nos rapports. En ramenant à l'amour de Dieu la prudence, la justice, le courage, la tempérance, Augustin élude, à certains égards, plus qu'il ne simplifie la délicate et vitale question du devoir.

Ce n'est pas tout. On se demande comment Augustin sera parvenu à concilier sa théorie de l'amour de Dieu, qu'il place dans une volonté droite, avec sa théorie du libre arbitre, qui par lui-même est impuissant. N'y a-t-il pas là une disparate irréductible? Ne sont-ce point deux moments presque contraires d'une même pensée? Assurément, la doctrine de la vertu, qu'Augustin dérive de l'antiquité, cadre mal avec la doctrine de la grâce, telle qu'il la professe. Aussi, l'une de ces deux doctrines devra-t-elle, tôt ou tard, succomber à l'autre.

Et, en réalité, c'est ce qui a lieu. Non-seulement Augustin ramène toute vertu à l'humilité, mais sa doctrine morale repose, en définitive, tout entière, et ne pouvait pas ne pas reposer sur un postulat, le dogme de la chute; laquelle, par la concupiscence, a introduit dans l'homme et parmi les hommes une radicale division.

Les conséquences suivent d'elles-mêmes, et Augustin les presse jusqu'à l'excès. Il résulte, en effet, de là pour lui qu'un vice irremédiable affecte les morales de l'antiquité, et ce vice consiste dans le manque de piété envers le vrai Dieu, dans la séparation d'avec le vrai Dieu. Il repousse donc l'éthique philosophique comme pleine d'incertitudes; la seule éthique qu'il estime certaine est celle qui se fonde sur la loi divine. Et par loi divine, qu'on ne s'y trompe pas, l'évêque d'Hippone entend la loi dont l'Église catholique, et l'Église de son temps, se trouve l'organe et la sauvegarde.

Or, si l'Église est l'interprète de la morale de l'Évangile, et si l'Évangile a sur l'éthique des anciens une éclatante supériorité, qu'est-ce pourtant que la morale de l'Évangile, sinon la morale humaine divinement restaurée? Et si l'Église, en divulguant la morale de l'Évangile, a procuré le salut du monde, les représentants de l'Église n'ont-ils jamais mêlé l'humain au divin? Ou bien, l'autorité de l'Église doit-elle abolir et non point confirmer l'autorité de la conscience?

C'est précisément pour avoir comme perdu de vue les fondements rationnels de la morale, que l'évêque d'Hippone a été conduit, en politique, aux plus fâcheuses théories.

VII. DE LA POLITIQUE

Plus on pénètre dans l'intimité de la doctrine de saint Augustin, et plus on se convainc que ce sublime génie, si capable, ce semble, d'originalité, s'est relevé constamment, par un contraste qu'explique d'ailleurs l'époque où il a vécu, et des souvenirs de l'antiquité profane et de la tradition ecclésiastique. L'idée de l'Église en effet ne cesse de préoccuper l'esprit de l'évêque d'Hippone, et, en même temps, il est manifeste qu'il reste pénétré des principes qu'il doit à son commerce avec la sagesse païenne. De là, vous diriez dans sa philosophie comme dans certaines mers, deux courants, dont le plus fort de beaucoup n'a pas néanmoins tellement absorbé l'autre, qu'on ne le distingue à la teinte de ses eaux.

Or, nulle part, cet amalgame ne devient plus sensible, et, nulle part, le point de vue ecclésiastique n'apparaît chez saint Augustin plus dominant, que dans sa politique, c'est-à-dire dans la manière dont il comprend les rapports des hommes entre eux.

Certes, Augustin a parfaitement raison de soutenir que la qualité de chrétien ne diminue point d'une manière nécessaire, mais, au contraire, qu'elle grandit le citoyen. Parmi nous, en plein dix-huitième siècle, après toutes les horreurs des guerres de religion et tous les asservissements infligés à la conscience, Montesquieu ne tenait

pas un autre langage. « M. Bayle, après avoir insulté toutes les religions, écrivait Montesquieu, flétrit la religion chrétienne : il ose avancer que de véritables chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister. Pourquoi non? Ce seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs et qui auraient un très-grand zèle pour les remplir; ils sentiraient très-bien les droits de la défense naturelle : plus ils croiraient devoir à la religion, et plus ils penseraient devoir à la patrie. Les principes du Christianisme bien gravés dans leur cœur, seraient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, et cette crainte servile des États despotiques[1]. » Avec l'auteur de l'*Esprit des Lois* répétons-le hautement, il y a dans le Christianisme une inspiration souveraine du droit et du devoir, que rien ne saurait ni égaler, ni remplacer. Car le Christianisme n'accroît-il pas en nous, ne décuple-t-il pas le sentiment de notre dignité? C'est donc avec une véhémence bien fondée qu'Augustin repousse les accusations qu'élevaient contre la religion chrétienne, au nom de l'intérêt public, les passions de ses contemporains, et que l'irréflexion pourrait seule reproduire.

Toutefois, il n'est pas contestable que, sous certains rapports, la conception des deux Cités à laquelle s'attache l'évêque d'Hippone, ne soit de nature à affaiblir l'idée de la Cité proprement dite. Que peut être en effet cette Cité de la terre, pour les prédestinés de la Cité de Dieu? Rien ou presque rien. Captifs ici-bas, comment y

1. *Esprit des Lois*, liv. XXIV, chap. VI.

songeraient-ils à un établissement durable? Et que leur importe une humaine et terrestre prospérité?

D'un autre côté, imbu à cet endroit des idées antiques, l'évêque d'Hippone subordonne étroitement la maison à la cité, l'individu et la famille à l'État. Et l'État, dans son langage, ou du moins dans sa pensée, c'est, avant tout, l'Église.

Mais il faut descendre aux détails et se donner l'instructif spectacle des erreurs où les préoccupations inopportunes du dogme, de désolantes circonstances, des principes mal assortis ont précipité cette grande intelligence touchant les plus importants objets de la politique : la propriété, l'esclavage, l'origine et le rôle du pouvoir.

Et d'abord, rien n'est plus abstrait tour à tour ou plus précaire que le fondement sur lequel Augustin asseoit la propriété. Premièrement, il la considère comme une dérivation du droit divin, de telle sorte que nul n'est propriétaire que par une sorte de délégation de Dieu. Mais, prenez garde à ce qui suit. Nul n'est le délégué de Dieu et du vrai Dieu, que celui qui lui obéit. Augustin posera donc ce principe, dont il n'a pas prévu, dont assurément il eût répudié les applications, et que Barbeyrac qualifie justement d'abominable, à savoir qu'en vertu du droit divin tout est aux justes ou aux fidèles, et que les infidèles ne possèdent rien légitimement[1].

Il est vrai que subséquemment et par une espèce d'accommodement, l'évêque d'Hippone semble corriger

1. Cf. Barbeyrac, *Traduction de Pufendorf*, p. 297.

quelque peu la dureté inouïe de ces maximes. Car il fonde subsidiairement la propriété sur le droit humain, dont il voit dans le prince le dispensateur. Et c'en est assez pour que le défenseur de sa doctrine, Dom Ceillier, croie répondre victorieusement à Barbeyrac : « Il n'y a de possession légitime que celle des biens dont on use bien. Les lois n'en tolèrent pas moins la possession par les méchants [1]. » Étrange explication, et qui redouble l'erreur au lieu de l'atténuer. Quoi! c'est l'usage qui légitime la propriété, et non pas la propriété l'usage! L'usage est le principe de la propriété, et non pas sa conséquence! Tant s'en faut que l'usage, ou même le bon usage, fonde le droit de propriété, que toutes les fois qu'on a voulu donner une idée nette de ce droit, on l'a défini le droit d'user ou d'abuser. Qu'est-ce, d'autre part, qu'un droit que les lois tolèrent, surtout lorsque ces lois, comme l'enseigne Augustin, dépendent de la volonté du prince, ou même ne sont autre chose que cette volonté? Manifestement, il manque à un tel droit ce qui constitue l'essence même du droit, la permanence et l'inviolabilité. Ajoutez que le prince, qui crée en quelque façon le droit, ayant, d'autre part, le devoir de combattre les hérétiques, ne souffrira guère que les hérétiques soient propriétaires. Ainsi, voilà entre les mains du prince un infaillible instrument de confiscation! Mais n'insistons pas sur les tristes effets d'une théorie au premier abord inoffensive. Augustin a confondu ici des idées fort différentes, le droit naturel de propriété et le droit civil ou politique, qui n'est que

1. *Apologie de la Morale des Pères de l'Église, contre les injustes accusations du sieur Jean Barbeyrac*; Paris, 1718, in-4°, p. 419 et suiv.

le droit naturel modifié et garanti ; le compte que Dieu nous demandera de l'usage que nous aurons fait de la propriété et le droit même qui nous confère cet usage. Son noble mais subtil esprit s'est fourvoyé dans une équivoque. Il lui a suffi effectivement de poser cette proposition, si incontestable mais si vague dans sa généralité, que tout droit vient de Dieu, pour en conclure que c'est uniquement aux justes, à ceux qui aiment Dieu, que Dieu communique vraiment le droit de propriété comme tout autre droit; ou du moins que s'il départit ce droit même aux infidèles, c'est par les princes, représentants de sa puissance, lesquels l'accordent à leur gré ou le retirent. Au lieu de s'engager dans cette logique sacrée qui le pousse à une sorte de communisme théocratique, pourquoi Augustin n'a-t-il pas plutôt consulté la nature humaine? Elle lui aurait appris que le droit de propriété naît avec la personne, qu'il participe de sa sainteté; qu'en un mot, la propriété c'est la liberté.

C'est également pour avoir moins considéré ce qu'est l'homme, qu'interprété théologiquement son histoire, que l'évêque d'Hippone a été conduit à une théorie de l'esclavage qui ne vaut guère mieux que sa théorie de la propriété.

On se plaît à l'observer. Augustin commence, en cette matière, par abandonner le sentiment d'Aristote, et reprend de préférence celui des Stoïciens. Pour lui, les esclaves sont des personnes, non des choses, ni des êtres voisins des choses. Non-seulement donc il veut qu'on traite les esclaves comme des membres de la famille et se montre favorable à leur émancipation, mais

il revendique leur dignité d'hommes et déclare l'esclavage contraire à la nature humaine. Néanmoins, que ce discours est décevant ! C'est, en effet, simplement de la nature innocente qu'il s'agit. Qu'est-ce que l'esclave ? D'après le sens antique et, du reste, si contestable du mot, l'esclave est celui auquel le vainqueur a laissé la vie qu'il lui pouvait ôter. Ainsi, l'esclavage vient de la guerre ; mais la guerre vient des passions, et les passions viennent du péché. Expiation ou châtiment du péché, l'esclavage se trouve conséquemment légitimé par le péché. C'est pourquoi, autant Augustin juge l'esclavage contraire à la nature première de l'homme, qui était innocente, autant il l'estime en accord avec la seconde nature de l'homme, c'est-à-dire avec la nature que le péché originel a corrompue. L'esclavage, à ce compte, est aussi nécessaire et aussi durable que la société. Indestructible dans les conditions de la vie présente, il serait même impie de chercher à le détruire. Et Augustin, revenant, par un détour inattendu, aux théories péripatéticiennes, professe que l'esclavage est utile à l'esclave même. Car l'ordre naturel ayant été renversé par le péché, c'est par l'esclavage, peine du péché, que peut être restitué l'ordre naturel. L'esclavage est donc divin, et dans toutes les violences qui le produisent ou le maintiennent, c'est la justice divine qu'il conviendra d'adorer !

Sans contredit, le mot n'est pas trop fort, ce sont là des déductions qui révoltent. Pour édifier la Cité du ciel, Augustin change la Cité de la terre en une sorte de *carcere duro*, dont les audacieux et souvent les scélérat se trouvent les geôliers. Pour réhabiliter notre nature,

il consacre sa dégradation. Dans la transgression de nos devoirs envers Dieu, il place le principe de l'abolition du droit parmi les hommes. En vérité, on a peine à comprendre l'illusion qui l'offusque! Que les premiers apôtres ne pussent toucher que d'une main discrète à l'esclavage, sur lequel était fondé tout l'établissement des sociétés antiques; que même au cinquième siècle de notre ère, il ne fût guère possible d'en réclamer l'abolition; céla se conçoit. Mais qu'après quatre cents ans et plus de Christianisme, un illustre évêque, un Augustin ait été conduit à imaginer une légitimation sophistique des idées les plus contraires à la liberté, à l'égalité, à la fraternité humaine, c'est ce qu'on ne peut constater sans d'amers regrets. Je ne déclame point. Ainsi interprétée, la religion qu'il représente ne serait plus cette doctrine bénie,

. . . . . Qui de la terre écartant les misères,
Des humains attendris *fait* un peuple de frères.

Ce serait un dogme odieux presque à l'égal du *fatum* antique, et dont on se prendrait à répéter avec le poëte :

Tantum relligio potuit suadere malorum!

Ces regrets se perpétuent, lorsqu'on passe aux doctrines d'Augustin sur l'origine et le rôle du gouvernement; car là aussi luttent dans son intelligence des traditions disparates. Là aussi, et là surtout, l'élément ecclésiastique est le germe d'où se développent les plus fausses théories. En effet, que tout pouvoir procède de

Dieu, et, par conséquent, soit inviolable, pourvu qu'il ne commande rien contre Dieu, voilà en politique un premier principe d'Augustin. Il l'emprunte à saint Paul et aux Écritures. Indifférent aux formes de gouvernement, la puissance paternelle lui paraît cependant la meilleure, la plus fidèle image de la puissance gouvernementale.

Voici un second principe d'Augustin. Il le doit à la philosophie antique et platonicienne. C'est que le gouvernement a pour objet la vertu. Or, la vertu, c'est, à son sens, la religion, et la religion c'est l'orthodoxie. De cette façon, le but suprême de la politique devient, à ses yeux, le triomphe de la religion, en même temps que le prince est constitué le gardien de l'orthodoxie.

De ces prémisses tout découle.

Augustin, expliquant la pratique de la charité, reconnaissait même à tout homme un pouvoir de coercition sur son prochain, en vue du bien. « Celui-là, écrivait-il, ne s'engage point dans les liens de l'iniquité, mais bien plutôt se montre attaché par les liens de l'humanité, qui se fait le persécuteur du crime afin d'être le libérateur du criminel. » « *Non est iniquitatis, sed potius humanitatis societate devinctus, qui propterea est criminis persecutor, ut sit hominis liberator*[1]. » Mais cette puissance, Augustin l'attribue expressément et absolument au prince : « *Compelle intrare*, » contrains-les d'entrer. Ce n'est pas simplement le droit du prince ; c'est, avant tout, son devoir.

Certes, il est équitable de ne point oublier les circons-

1. *Epistola* CLIII, *Macedonio* (414).

tances difficiles au milieu desquelles vivait saint Augustin. En butte aux entreprises ennemies des Donatistes, attaqué dans sa foi par les sectateurs de Pélage; assiégé par les menaçantes récriminations des païens; presque enveloppé déjà par le flot montant des Barbares; comment le pieux évêque n'aurait-il pas frémi pour son troupeau, et tout en dirigeant vers le ciel des regards de supplication et d'espérance, cherché ici-bas des instruments de protection? Il n'est que juste aussi de considérer que ce n'est pas du premier coup, mais peu à peu et comme nécessité par des événements déplorables, qu'il en est venu à de déplorables extrémités. Avant d'invoquer, en faveur de la foi, le bras séculier, il a prêché la douceur et la persuasion, réclamé une intervention purement défensive, intercédé pour de vrais coupables. Cependant, quoi qu'il en soit du malheur des temps ou des hésitations qui l'honorent, Augustin n'en a pas moins déclaré l'emploi de la force nécessaire en fait de religion. De ce que la violence lui semble utile, afin de contenir les méchants ou de réduire les relaps, il la proclame légitime. Il juge les hérésies punissables à l'égal des crimes civils. Il établit le pouvoir absolu du prince sur les consciences de tous comme sur leurs biens.

Que deviennent, je le demande, dans une semblable politique, les notions les plus chères aux âmes droites, désintéressées, libérales? Cette politique les nie absolument ou les pervertit.

Ne cherchez plus dans les citoyens d'un État des personnes qui n'ont des devoirs que parce qu'elles ont des droits. Ce sont, à perpétuité, des mineurs, à qui

n'est pas même laissée la libre direction de leur conscience, et qu'il convient de châtier pour les assagir. Ne voyez plus dans le prince le premier serviteur de la loi. Sa volonté fait la loi. Il faut lui obéir, alors même qu'il est injuste, « parce qu'on doit toujours respecter en lui la puissance de Dieu qui l'a établi sur nous[1]. » La résignation nous est nécessaire au même titre que l'humilité, et le Christianisme ainsi entendu confirme la tradition païenne de la divinité du prince. La puissance du prince nous impose jusqu'à nos croyances! Nous sommes condamnés à cette formidable conception du prince, qui n'est plus responsable qu'envers sa conscience et envers Dieu!

Enfin, n'imaginez plus l'État comme une société dont les citoyens, par leur propre développement, travaillent à la prospérité commune; dont l'énergie est ambition; dont la paix ne va pas sans la guerre, ni la vie sans accroissement. L'État est un monastère; la paix qui y règne est une paix toute évangélique; les chrétiens qui le composent doivent souffrir les maux temporels en attendant les biens éternels. C'est le régime des réductions du Paraguay.

Énoncer de pareilles maximes, n'est-ce point les réfuter? Oui, Augustin, qui est un si admirable évêque, est un politique très-faible, un politique de Bas-Empire. Surtout, je le déplore, en matière de liberté de conscience, il a fini par mériter, sauf les emportements injurieux de langage, que Bayle dirigeât contre lui sa *Réfutation des Convertisseurs par contrainte*, et que

1. Pascal, *Lettres à un Provincial*, *Quatorzième lettre*.

Barbeyrac le qualifiât « de grand patriarche des persécuteurs chrétiens[1]. »

Mais il faut pousser à bout cette critique. Ce qui préoccupe Augustin jusqu'à l'aveugler, c'est l'idée de l'Église et de l'unité de l'Église. L'État est pour lui, en définitive, l'Église. C'est aux rapports des fidèles et de l'Église qu'il assimile les rapports des citoyens et de l'État. C'est à l'autorité de l'Église qu'il assimile l'autorité de l'État. La conservation de son unité, voilà la loi suprême de l'Église. La conservation de l'unité de l'État qu'il identifie avec l'unité de l'Église, voilà aussi l'impérieux motif au nom duquel l'évêque d'Hippone arme le prince d'une puissance à peu près illimitée.

Je ne m'arrêterai point à démontrer, ce qui de soi est assez clair, combien cette assimilation de l'État à l'Église est tout ensemble arbitraire et périlleuse. Je veux seulement indiquer une difficulté radicale qu'Augustin n'a pas même entrevue.

L'essence de l'État, c'est l'orthodoxie; et le gardien de l'orthodoxie, c'est le prince. Mais qui sera juge de l'orthodoxie du prince? Sera-ce le prince? Alors l'Église est esclave. Or, l'émule d'Athanase, le disciple d'Ambroise ne saurait évidemment consentir à une pareille servitude. C'est pourquoi, s'il enjoint d'obéir aux puissances, même injustes, il excepte expressément les cas où leurs ordres contrediraient les ordres de Dieu. Ce sera donc l'Église qui dictera l'orthodoxie du prince. Alors l'Église est souveraine, et nous sommes jetés en pleine théocratie.

1. Voy. ci-dessus, liv. II, chap. II, II. *Influence de la Philosophie de S. Augustin au* XVIIe *siècle.*

A l'encontre de cette théorie, comment ne pas réclamer l'alliance, mais aussi la naturelle et féconde distinction de l'Église et de l'État? Une Église orthodoxe, au sens russe ou anglican, est pour la religion une honte; une théocratie est pour la liberté comme pour la civilisation une mort. Loin de créer la religion des peuples, tout pouvoir politique la suppose. Loin de tirer du pouvoir politique les conditions de sa prospérité, la religion est d'autant plus florissante qu'elle échappe davantage à un contact qui l'assujettit et la rabaisse. Car la religion, c'est la conscience même. « Il est faux, disait avec sa haute raison M. Royer-Collard, il est faux qu'on ne sorte de la théocratie que par l'athéisme... Ceux-là ne connaissent pas la religion, dont le zèle sans science se persuade qu'elle a réellement besoin de l'appui de la force, et que si on la désarme des peines temporelles, elle est en péril. Ces pensées basses sont indignes d'elle; elle méprise la force, et a surtout horreur de la protection abominable des cruautés et des supplices[1].» Et à l'appui de ses paroles, M. Royer-Collard citait ce texte éloquent de saint Hilaire, que j'opposerai, à mon tour, à saint Augustin. « Il faut gémir, écrivait Hilaire à des évêques qui avaient eu recours aux empereurs, c'est-à-dire à la force; il faut gémir de la misère et de l'erreur de notre temps, où l'on croit que Dieu a besoin de la protection des hommes, et où l'on recherche la puissance du siècle pour défendre l'Église de Jésus-Christ. Je vous prie, vous qui croyez être évêques, de quel appui se sont servis les apôtres

1. *Discours contre la loi sur le sacrilége.*

pour prêcher l'Évangile? Quelles puissances leur ont aidé à annoncer Jésus-Christ, et à faire passer presque toutes les nations de l'idolâtrie au culte de Dieu ? Saint Paul formait-il l'Église de Jésus-Christ par des édits de l'empereur ? Se soutenait-il par la protection de Néron, de Vespasien ou de Décius, dont la haine a relevé le lustre de la doctrine céleste?... Maintenant, hélas ! les avantages humains rendent recommandable la foi divine, et, cherchant à autoriser le nom de Jésus-Christ, on fait croire qu'il est faible par lui-même. L'Église menace d'exils et de prisons et veut se faire croire par force, elle qui s'est fortifiée dans les exils et les prisons ! Elle se glorifie d'être favorisée du monde, elle qui n'a pu être à Jésus-Christ sans être haïe du monde !... Voilà l'Église, en comparaison de celle qui nous avait été confiée, et que nous laissons perdre maintenant. »

Ainsi parlait, au quatrième siècle, le saint évêque de Poitiers. Qui ne préférerait ici son langage à celui de l'évêque d'Hippone?

Et, néanmoins, d'une politique fausse et faussée, Augustin a su plus d'une fois, par une pénétration supérieure, par l'élan d'une grande âme, par les inconséquences heureuses que l'esprit du Christianisme imposait à sa logique, s'élever à des vues éternellement vraies, que l'antiquité ne soupçonnait que vaguement, et qui même, au cinquième siècle de notre ère, avaient encore à gagner en précision et en étendue.

Ainsi, je ne louerai point l'évêque d'Hippone d'avoir reconnu la nature éminemment sociable de l'homme. C'est une vérité de fait que les sophistes ont pu seuls mettre en question et que les anciens avaient maintes

fois exposée avec une pleine lumière. Je ne signalerai pas davantage comme digne de remarque qu'Augustin ait aperçu l'intime solidarité des rapports qui unissent la famille, la cité et l'univers. Ce sont encore là des données antiques. Ce qu'il convient de remarquer chez saint Augustin, c'est l'affirmation toute chrétienne qui porte que d'un seul homme sont sortis tous les hommes, ou, en d'autres termes, cette doctrine de l'unité de race, que confirment de nos jours les représentants les plus autorisés de la science[1]. Ce par où il excelle, c'est par les détails d'analyse que lui suggère l'étude de chacun des éléments de la société humaine, pris en particulier.

On a parfois réprouvé, comme une contradiction de la nature, la rigueur de certains préceptes du Christianisme. En affectant de les confondre avec un ascétisme insensé, on n'a point assez observé qu'il ne fallait rien moins que des maximes d'une austérité presque violente, pour réagir efficacement contre la monstruosité des désordres païens. Tels sont, entre autres, les préceptes relatifs à la virginité. Tout en glorifiant cet état, de même que le glorifie l'Église, Augustin est bien loin néanmoins de condamner le mariage[2]. Au contraire, il en établit la sainteté. S'il maintient l'autorité du père sur les enfants, il la distingue profondément du despotisme antique qui faisait de l'enfant la chose du père. S'il veut que la femme soit soumise au

1. Voy. ci-après, VIII. *De la Philosophie de l'Histoire.*

2. Cf. *De sancta Virginitate,* liber unus, cap. XVIII. « *Virginitas sic præferatur, ut non nuptiæ damnentur.* » Cap. XXX. « *Hortatur ad virginitatem ut ad opus supererogationis, non præcepti.* »

mari, ce ne sera pas du moins, de même que chez les anciens, à titre d'esclave. Entre les deux époux, il proclame une parfaite et naturelle égalité. Vainement Barbeyrac aiguisera-t-il son ironie à relever les explications isolées que hasarde Augustin, de circonstances en effet étranges, qui se lisent dans l'Écriture[1]. Jamais, par exemple, on ne pourra conclure de ce que l'évêque d'Hippone s'efforce de donner le sens de l'histoire d'Abraham et d'Agar[2], qu'il tienne d'une manière générale qu'une femme peut céder à une autre femme le droit qu'elle a sur son mari. Il faut parcourir ses ingénieux et solides traités *De Nuptiis et Concupiscentia*[3], *De Bono Conjugali*[4], *De sancta Virginitate*[5], *De Bono Viduitatis*[6], *De Conjugiis adulterinis*[7], pour apprécier avec quelle ferme raison il résout les problèmes les plus délicats, en quels termes exquis il parle de ces vivifiantes vertus qui sont l'âme du foyer domestique en même temps que des cloîtres, de la pudeur et de la chasteté. Le Christianisme, on l'a souvent et justement répété, avait remanié de fond en comble, au grand profit et au grand honneur de l'espèce humaine, l'institution du mariage. Augustin s'est montré le noble et persuasif interprète des enseignements par lesquels le régime de la famille était restauré.

1. *Traité de la Morale des Pères de l'Église*; Amsterdam, 1728, in-4°, chap. XVI, p. 281 et suiv.
2. *De Civitate Dei*, lib. XVI, cap. XXV.
3. *Sancti Augustini Opera omnia*, t. X, p. 415.
4. *Ibid.*, t. VI, p. 373.
5. *Ibid.*, *ibid.*, p. 395.
6. *Ibid.*, *ibid.*, p. 429.
7. *Ibid.*, *ibid.*, p. 451.

Comme la considération de la famille, la considération de la Cité et de l'État suggère à saint Augustin les réflexions les plus sensées et les plus généreuses. Tout en proclamant, quoiqu'il l'explique mal, le droit de propriété ; tout en distinguant même la charité de la justice, il combat l'avarice avec l'éloquence si familière aux Pères en un semblable sujet. A l'exemple des Pères aussi, il réhabilite le travail, qu'avait avili l'antiquité. D'autre part, les chrétiens ne doivent pas, suivant lui, tellement s'adonner à la spéculation, qu'ils négligent les devoirs de la vie civile ou politique. En leur reconnaissant le droit de désobéir au prince qui ordonnerait ce que défend la loi de Dieu, il affirme la liberté de conscience, encore qu'il prêche en tout le reste une absolue et passive obéissance. Et en vertu du même principe, il prépare, bien qu'il l'ait lui-même méconnue ou ignorée, la distinction capitale de l'Église et de l'État. Ennemi de toute fraude, il repousse aussi bien que le probabilisme, le mensonge officieux ; et son cœur émouvant sa raison, il devance, en partie, à une époque encore barbare, les modernes réformes du droit, alors qu'il proteste énergiquement contre la torture que l'on inflige à l'accusé. S'il admet la nécessité de la guerre, il lui assigne pour but la paix, non la conquête. Après avoir eu le tort de confondre la morale et la politique, il insiste avec opportunité sur leurs rapports : car il enseigne que la justice seule assure la prospérité des États, parce que seule elle crée leur force véritable. Toute autre prospérité est par lui réputée factice, et l'imagination remplie des misères qu'étalait depuis longtemps le monde romain en décrépitude, il nous met sous les yeux la par-

lante et instructive image d'un État corrompu. C'est dans la justice et dans la pratique de la justice par la religion, qu'il trouve l'unique remède à cette dissolution.

Il en est d'ailleurs, pour l'évêque d'Hippone, des princes comme des peuples.

« Quand il serait inutile, écrivait Montesquieu, que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux qui ne craignent point les lois humaines puissent avoir.

Un prince qui aime la religion et qui la craint est un lion qui cède à la main qui le flatte ou à la voix qui l'apaise ; celui qui craint la religion et qui la hait est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent ; celui qui n'a point du tout de religion est un animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore[1]. »

C'est aussi le sentiment de saint Augustin. Il veut que la puissance du prince soit tempérée par ses devoirs, et fait de la justice ou de la religion du prince l'essentielle condition de son bonheur. Ce n'est plus même le roi philosophe, dont Augustin, à la suite de Platon, se complaît à retracer l'idéal ; c'est le roi chrétien. L'antiquité lui offrait l'austère figure de Marc-Aurèle ; sa belle âme imagine déjà les traits touchants de saint Louis.

Enfin, ce n'est pas dans l'étroite enceinte de la Cité

1. *Esprit des Lois*, liv. XXIV, chap. II.

qu'Augustin confine les hommes. Le Christianisme, rompant ces barrières, avait peut-être affaibli l'idée, du reste chancelante, de patriotisme; mais il y avait ajouté ou du moins il avait développé et rendu féconde l'idée d'humanité. Apôtre de cette large et bienfaisante doctrine, Augustin professe qu'entre tous les hommes existe une indissoluble communauté, laquelle résulte de leur raison qui est la même, comme elle se fonde sur leur commune origine et leur commune fin. De là cette maxime libérale, que tout homme, même non chrétien, est pour un autre homme son prochain. Toutes les sociétés humaines se ramènent ainsi à une société unique, la société du genre humain, et Dieu qui en est le principe, en reste en même temps le lien le plus sûr.

A cette politique, si mêlée de vrai et de faux, se rattache d'une manière étroite, déparée par des vices analogues, mais animée du même souffle moral, la philosophie de l'histoire qu'a conçue saint Augustin.

C'est du haut du dogme, on dirait presque c'est du haut de la croix, qu'Augustin jette un regard sur les événements humains et en considère les déploiements variés. La croix ne lui est pas seulement un signe qui distingue profondément deux civilisations. C'est pour lui en même temps qu'un symbole de rédemption, le témoignage d'une division radicale, que le péché a introduite parmi les hommes et dans le monde. Naturellement un, le genre humain, qui doit être racheté par un seul, a vu par un seul son unité brisée : « *Sicut per unius delictum in omnes homines ad condemnationem, ita et per unius justificationem in omnes homines ad justificationem vitæ*[1]. » De là, l'opposition de l'homme ancien et de l'homme nouveau. De là, sur une échelle agrandie, la lutte nécessaire des deux Cités, de la Cité de la terre et de la Cité du ciel, l'une à qui suffit une première naissance, l'autre qui a besoin de naître une seconde fois ; l'une qui s'est perdue dans la multiplicité des Dieux, l'autre qui n'adore qu'un seul Dieu, le Dieu véritable ; l'une qui poursuit uniquement la paix dans le temps, l'autre qui cherche la paix de l'éternité ; l'une qui se contente des biens terrestres, l'autre qui ne soupire qu'après les biens célestes ; l'une qui doit être

1. *De Peccatorum meritis et remissione*, lib. I, cap. XIII. *Quomodo per unum mors et per unum vita.*

vaincue et périr, l'autre qui doit triompher et être immortelle. L'histoire de la Cité de Dieu est, par conséquent, la clef de voûte de l'histoire ; c'est à l'accomplissement de ses destinées que conspirent tous les événements qui ont rempli ou qui rempliront les siècles. Car, pourquoi la consommation des temps est-elle retardée, sinon afin que le nombre prédestiné des saints soit accompli ? « *Non propter aliud retardatur hoc seculum, nisi ut impleatur prædestinatus ille numerus sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur*[1]. »

Il est impossible, au premier aspect, de ne point admirer le caractère simple et grandiose de cette conception. Cependant, sous cet appareil majestueux, un examen attentif découvre bientôt le système et l'hypothèse, et sous cette simplicité qui séduit, plus d'une incohérence ou d'une contradiction.

Et d'abord, si l'unité primitive a été altérée par le péché d'un seul, et, pour ainsi parler, brisée en deux, Augustin enseigne-t-il exactement qu'elle sera ou qu'elle peut être rétablie par la justification d'un seul ? Non, sans doute. Le Christ de l'évêque d'Hippone deviendra le Christ aux bras étroits. Sa doctrine implique que le genre humain tout entier a été corrompu dans un seul, mais non pas qu'un seul doive restituer au genre humain sa primitive intégrité. Loin de là : il s'est opéré une scission irréparable. Il y a le camp des réprouvés et le camp des élus ; il y a la Cité de la terre et la Cité du ciel. Mêlées dans la vie présente, ces deux Cités se dé-

1. *De Bono Viduitatis Liber*, cap. XXIII.

mêleront pour l'éternité dans la vie future. La rédemption ne profite qu'aux élus; elle n'édifie que la Cité du ciel. Elle ne guérit point la blessure que le péché a faite au genre humain, et d'où est résulté un dualisme désormais irréductible.

Il faut ici l'observer de nouveau. Ce n'était pas sans aucune espèce de motif, que les Pélagiens reprochaient à l'évêque d'Hippone de ne s'être point complétement dégagé des imaginations du Manichéisme et d'y revenir toujours par quelque endroit. La conception des deux Cités ne rappelle-t-elle pas en effet l'opposition Manichéenne du bien et du mal, du principe bon et du principe mauvais? Peut-être même est-il permis d'avancer que l'opposition gnostique des spirituels et des charnels, des pneumatiques et des psychiques, ou encore l'opposition antique des citoyens et des barbares se trouvait secrètement présente à l'esprit d'Augustin. Dans cette intelligence ouverte à toutes les idées, quoique souverainement dominée par le dogme, luttaient, à son insu, les influences hétérogènes d'une époque de transition. Aussi, sous une apparente rigueur, ses écrits recèlent-ils parfois de surprenantes disparates.

Augustin qui s'expose comme à une palpable inconséquence en voulant expliquer d'un seul coup l'origine et la fin des deux Cités, se jette dans une série d'hypothèses insoutenables ou peu scientifiques, lorsqu'il s'agit de déduire leurs développements.

Effectivement, il subordonne toute l'histoire profane à l'histoire sacrée, les destinées de tous les peuples aux destinées du peuple de Dieu, tous les événements du monde à ceux du Christianisme. Et il établit cette su-

bordination de la façon la plus radicale et la plus tranchée. De même que dans l'opposition du bien et du mal, il n'admet ni degrés ni nuances ; de même qu'il distingue absolument deux vies, une vie antérieure au Christianisme et une vie chrétienne ; de même il partage toute l'histoire en deux périodes, dont la première a préparé l'avénement ; dont la seconde sera le triomphe de l'Évangile. Or, on conviendra qu'à entrer dans le détail des faits, cette doctrine, qui est vraie au fond, ne laisse pas que d'avoir ses obscurités. Augustin néanmoins n'essaye pas même de la justifier. Au contraire, la mettant invariablement au-dessus de la controverse, il marche d'assertions en assertions et d'hypothèses en hypothèses. Car, après tout, si l'apparition de l'Évangile marque le point central des choses, il reste à nous apprendre quand, suivant quelles lois, se dénouera ce grand drame qu'on appelle l'histoire, et aussi à indiquer quelles ont été les péripéties de la préparation.

Sur la première question, l'évêque d'Hippone demeure à peu près muet. Et assurément, on ne peut qu'applaudir à la réserve où il se tient relativement à l'époque de la fin du monde, qu'il avoue ignorer[1]. Mais il n'en va pas de même de son ignorance des lois qui président à l'enchaînement des événements humains.

1. *Epistola* CXCVII, *Hesychio Salonitano episcopo* (418). « *Si quid pro meritis potioribus, sanctæ humilitati cordis tui Dominus melius revelavit sive revelaverit* (*De Danielis Hebdomadibus et adventu Christi futuro*), *peto nobiscum communicare digneris, et hæc nostra rescripta sic accipere, tanquam hominis, qui mallem quidem eorum quæ a me inquisisti, habere scientiam quam ignorantiam ; sed quia id nondum potui, magis eligo cautam ignorantiam confiteri, quam falsam scientiam profiteri.* » Cf. *Epistola* CXCIX, DE FINE SECULI, *Hesychio* (419).

Cette ignorance n'est pas chez lui une médiocre imperfection, et c'est pourquoi, si l'on accorde qu'il ait fondé la philosophie de l'histoire, il convient d'ajouter cette restriction importante, qu'il s'est borné à de vagues et insuffisantes généralités.

Sur la seconde question, ses incertitudes et ses variations trahissent toute la faiblesse de son éducation historique. En effet, après avoir partagé l'histoire en deux grandes périodes, Augustin considérant la vie de l'humanité dans son ensemble, tantôt s'arrête à un âge simple qu'il divise en trois périodes; tantôt et le plus souvent à un âge composé où il distingue jusqu'à sept périodes. Comment se fixer parmi ces hésitations? Quelle raison se rendre à soi-même des divisions qu'adopte Augustin? Faudra-t-il se contenter des analogies qu'il propose, la septennalité de la vie physique, la septennalité de la vie morale, la septennalité de la création? Mais qui ne voit que c'est là vérifier l'hypothèse par l'hypothèse et légitimer l'arbitraire par l'arbitraire? Ce n'est pas tout. Les périodes qu'Augustin assigne sont inégales. Pourquoi inégales? Et de quelle manière en déterminer même approximativement la durée? Une seule période, la dernière, a déjà plus duré que toutes les autres périodes prises ensemble. D'où vient une pareille disproportion? Et combien cette période doit-elle durer encore? A toutes ces difficultés, inséparables de son système, Augustin n'oppose que de vaines et futiles explications.

Mais il est une objection plus grave encore et que l'évêque d'Hippone n'a pas même abordée, ou du moins qu'il supprime plutôt qu'il ne la résout. Effectivement,

si une éducation divine conduit toute l'humanité, comment un individu peut-il se placer hors de l'évolution historique de son temps? Et dès lors, que devient, au point de vue du mérite humain, la distinction exclusive de la vie avant le Christ et de la vie après l'avénement du Christ? Augustin coupe court à toute réflexion importune par le mot terrible de prédestination.

Aussi bien, qu'on y réfléchisse. On l'a écrit avec jutesse : « La *Cité de Dieu* de saint Augustin, c'est la justification, au nom de Dieu, des faits qui s'accomplissent, c'est le recours à la grâce, à la bonté divine, à l'ordre surnaturel, dans un temps où la justice et le droit semblent complétement bannis du gouvernement du monde... Aux lois civiles sont substituées les lois canoniques[1]. » J'irai plus loin, ou préciserai davantage. La Cité de Dieu, dont Augustin rappelle l'origine, raconte les vicissitudes, annonce la victoire; qu'est-ce autre chose, dirai-je, que l'Église, et l'Église uniquement? L'opposition des deux Cités se réduit manifestement, dans sa pensée, à l'opposition toute polémique du paganisme et de l'Église. Militante ici-bas, c'est l'Église triomphante qu'il déclare devoir être dans l'éternité la céleste Jérusalem. « *In civitate Dei nostri, in monte sancto ejus* (*Psalm.* XLVII, 2, 3), *hoc est in Ecclesia*[2]. » L'idéal que poursuit Augustin à travers l'histoire et d'après lequel il apprécie les événements humains, est donc, avant tout, un idéal ecclésiastique.

En somme, Augustin a cédé aux préjugés d'un siècle

1. M. Franck, *Réformateurs et Publicistes*, p. 28.

2. *De Fide et Operibus* liber unus, cap. VII.

attristé, à ses préoccupations personnelles, aux influences du milieu où le plaçait sa qualité d'évêque. Une connaissance étroite du passé et de la nature, une érudition sans critique, ne lui a point permis de jeter sur les faits un libre regard. Il n'a su interpréter l'histoire profane, qu'en la rapportant toute entière à l'histoire sacrée, et c'est en définitive beaucoup moins la vie humaine dont il a étudié les déploiements, et la civilisation dont il a cherché les lois, que la vie religieuse dont il a pris à tâche de décrire les progrès, parce qu'elle lui a paru le but unique de la création.

Toutefois, si l'esprit d'hypothèse vicie la philosophie de l'histoire que propose saint Augustin ; si le livre de la *Cité de Dieu* n'est, à le bien prendre, qu'une apologie du Christianisme accommodée à une certaine époque, et dont conséquemment beaucoup de détails restent caducs ; à quoi tient l'admiration persistante qui, de nos jours, comme de tout temps, s'attache à cet ouvrage moins lu d'ailleurs que célébré ?

C'est le propre de tous les grands écrits de revêtir et de retenir un caractère universel, à mesure qu'ils perdent le sens technique qu'ils empruntaient à des circonstances particulières.

Telle est la nature de l'ouvrage, qui, avec les *Confessions,* a conservé intacte, à travers le cours dévorant des années, la mémoire glorieuse de l'évêque d'Hippone.

Et en effet, on s'expliquera sans doute la réputation immortelle de la *Cité de Dieu*, si on considère dans cette composition l'inspiration, non la science, et si on remarque qu'à défaut d'une philosophie de l'histoire que l'on puisse de tous points accepter, elle renferme

du moins les idées mères sans lesquelles il n'y a pas de philosophie de l'histoire qui mérite ce nom.

Une des pensées qui occupent constamment, on dirait presque qui assiégent l'esprit de saint Augustin, c'est l'idée du combat incessant que se livrent dans le monde le bien et le mal. Lui-même avait ressenti, au plus profond de son être, toutes les angoisses de ce duel douloureux. Ajoutez que le spectacle des malheurs de son temps avait dû en redoubler l'horreur. Car, « quel temps pour écrire, remarque justement M. de Châteaubriand, que les années qui séparent Alaric de Genséric, second destructeur de Rome et de Carthage; que les années qui s'écoulèrent entre le sac de la ville éternelle par les Goths, et le sac d'Hippone par les Vandales[1] ! » Ce fut l'honneur de la grande âme d'Augustin, de ne point succomber à tant de calamités. S'il reporta souvent ses regards vers le ciel, jamais il ne délaissa les soins ni les intérêts de la terre. Or, la même foi qui dirigea ses actions, dicta aussi tous ses écrits. C'est pourquoi, tandis qu'on entend les plus illustres historiens de l'antiquité, un Hérodote, un Tacite, déplorer la jalousie des Dieux (τὸ θεῖον; *Dii invisi*), qui se plaisent à rabaisser les grandeurs d'ici-bas; tandis que toute l'antiquité gémit sous la croyance à une fatalité d'airain; interprète du Christianisme, l'auteur de la *Cité de Dieu* introduit dans l'histoire la consolante idée d'une Providence qui éprouve, mais qui récompense; qui est patiente mais qui châtie, et qui, au milieu d'affligeants

1. *Études historiques sur la chute de l'Empire romain, la naissance et les progrès du Christianisme et l'invasion des Barbares.*

désastres ou des scandales de prospérité, assure infailliblement la moralité des affaires humaines.

« Ce long enchaînement des causes particulières qui font et défont les empires dépend des ordres secrets de la divine Providence. Dieu tient, du plus haut des cieux, les rênes de tous les royaumes ; il a tous les cœurs en sa main. Tantôt il retient les passions, tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain... Il connaît la sagesse humaine, toujours courte par quelque endroit ; il l'éclaire, il étend ses vues, et puis il l'abandonne à ses ignorances. Il l'aveugle, il la précipite, il la confond par elle-même ; elle s'enveloppe, elle s'embarrasse dans ses propres subtilités, et ses préoccupations lui sont un piége... C'est Dieu qui prépare ces effets dans les causes les plus éloignées, et qui frappe ces grands coups, dont le contre-coup porte si loin... Mais que les hommes ne s'y trompent pas, Dieu redresse, quand il lui plaît, le sens égaré ; et celui qui insultait à l'aveuglement des autres tombe lui-même dans des ténèbres plus épaisses, sans qu'il faille souvent autre chose pour lui renverser le sens que de longues prospérités[1]. »

Voilà, interprétée par un successeur de saint Augustin, l'idée chrétienne et augustinienne de Dieu dans l'histoire.

Or, à l'idée d'une Providence qui intervient dans la succession des empires comme dans l'existence des individus, et qui du mal sait tirer le bien, s'ajoute chez Au-

1. Bossuet, *Œuvres complètes*, t. XXII, p. 414 ; *Histoire Universelle*, troisième partie, chap. VIII, *Conclusion de tout le discours précédent, où l'on montre qu'il faut tout rapporter à une providence.*

gustin l'idée de progrès. On peut remarquer, il est vrai, qu'une philosophie qui tourne toutes nos pensées vers une vie future est, sous certains rapports, plus capable de paralyser que d'exciter l'activité, dont la vie présente est le théâtre.

Il n'est point hors de propos non plus d'observer que la doctrine d'une corruption innée que professe l'évêque d'Hippone ne semble pas très-favorable à la doctrine même de la perfectibilité. Et effectivement, ce n'est pas dans les peuples qu'Augustin estime que doit se retrouver Dieu perdu, mais dans l'individu, et en ce qui concerne le salut éternel. Il ne conçoit ainsi de réparation qu'au ciel, et ne poursuit guère le progrès ici-bas.

Néanmoins, c'est chez lui apparemment que se rencontre pour la première fois cette conception magnifique qui nous représente l'humanité grandissant à travers les siècles, comme un seul homme à travers les divers âges qu'il parcourt, et retirant sans cesse profit d'une éducation sans cesse continuée. L'antiquité, par la bouche de Lucrèce, pouvait bien célébrer la transmission de la science de génies en génies,

Et quasi cursores vitaï lampada tradunt.

Elle n'était point en possession de la notion de progrès. C'est des livres d'Augustin, que cette idée féconde s'est propagée dans les intelligences.

Que si l'on demande pourquoi l'antiquité, si sagace, si pénétrante et quelquefois si sublime ignora la loi du progrès, il n'est pas difficile de répondre que cela vient, en

grande partie, de ce qu'elle ne comprenait pas ou de ce qu'elle comprenait mal l'unité de l'espèce humaine. Non-seulement, les Stoïciens peut-être exceptés, non-seulement les anciens jugeaient la distinction des hommes libres et des esclaves fondée sur la nature des choses, ou du moins considéraient l'esclavage comme étant de fait la pierre angulaire de l'édifice social. Mais cantonnés dans ce patriotisme ambitieux, qui leur fit d'autre part accomplir tant de prodiges, tout étranger se trouvait, à leurs yeux, un ennemi et un barbare. Sans doute, sur la fin et après de gigantesques conquêtes, les idées cosmopolites gagnèrent. Plutarque loue Alexandre d'avoir « formé de cent peuples divers un seul grand corps, en mêlant dans la coupe de l'amitié les coutumes, les mœurs, les mariages, les lois ; d'avoir habitué les hommes à regarder le monde entier comme leur patrie, les bons comme des concitoyens et des frères, les méchants comme des étrangers[1]. » Avant lui, Cicéron, Sénèque, en maints endroits de leurs ouvrages, ne s'étaient montrés ni moins explicites, ni moins éloquents. « Que l'homme se considère, écrivait Cicéron, et il s'affranchira des étroites limites du lieu, pour se reconnaître citoyen du monde entier comme d'une ville unique[2]. » Dans son traité des *Devoirs*, c'est aussi avec élévation que l'orateur romain parle « de la société universelle du genre humain[3], » et « de cette loi de la nature qui veut qu'un homme s'intéresse à un autre homme, quel qu'il soit,

1. *De la Vertu d'Alexandre*, Premier Discours, chap. VI.
2. *De Legibus*, 1, 33.
3. *De Officiis*, 3, 6.

par ce motif même qu'il est homme[1]. » — « Tout ce que tu vois, écrit de son côté Sénèque, tout ce que tu vois et où sont comprises les choses divines et humaines, tout cela est un : nous sommes les membres d'un grand corps. La nature nous a créés membres d'une même famille, en nous engendrant d'une même origine et pour une même fin[2]. » Cependant, il ne faut pas s'y méprendre. Il y a loin de ce cosmopolitisme ancien, qui n'est guère qu'égoïste indifférence, vaine et panthéistique déclamation, et chez des conquérants, affectation orgueilleuse de suprématie sur l'univers, à cette charité agissante, à cette doctrine d'égalité, d'amour, de sacrifice, qui, malgré les restrictions que lui imposent les circonstances, proclame là fraternité des hommes au nom de l'unité de race, d'une commune rédemption, d'une indivisible communauté de nature, d'origine et de fin.

Entendue de la sorte, l'idée de l'unité de l'espèce humaine doit être surtout rapportée aux Écritures, qui enseignent que tous les hommes sont nés d'un seul homme, et qui dans la succession des empires nous apprennent à considérer non pas un jeu du hasard, mais l'histoire même de l'humanité tout entière[3]. Le Christianisme a rendu ces notions populaires; il leur a inoculé comme un esprit de vie, et Augustin a certainement contribué à leur diffusion.

Enfin, il est une dernière idée, de beaucoup la plus

1. *De Officiis*, 1, 16-17.

2. *Epistola* XCV.

3. On a pu avancer sans paradoxe que le livre de Daniel était le plus ancien essai de philosophie de l'histoire.

vague, mais par cela même la plus poétique, et non pas la moins profonde, qui a rendu la philosophie de l'histoire exposée par l'évêque d'Hippone particulièrement chère et familière à tous les esprits cultivés. En effet, la distinction de l'homme ancien et de l'homme nouveau, sur laquelle Augustin a insisté avec tant de force, ne se trouve-t-elle pas merveilleusement conforme aux différents états de la conscience? Et si tout homme qui s'examine attentivement reconnaît en soi deux amours qui se disputent sa liberté, cette lutte agrandie n'est-elle pas le mot même de l'histoire? Oui, il y a parmi les hommes deux classes d'hommes, les bons et les pervers; et parmi les évolutions historiques, deux efforts qui tendent à édifier deux cités, l'une de prospérité par la corruption, l'autre de prospérité par la justice.

Il est vrai que nos yeux hébétés ne pénètrent pas d'ordinaire l'intérieur des choses. Je ne sais quel faux éclat les fascine tour à tour et quelle obscurité les aveugle. Augustin dissipe toutes ces ténèbres et écarte tous ces prestiges.

> . . . . . *Omnem quæ nunc obducta tuenti*
> *Mortales hebetat visus atque humida circum*
> *Caligat, nubem eripiam*.......[1].

Au-dessus de la Cité où s'agitent les convoitises et dont les princes sont des grands de chair, il nous montre la paisible Cité dont les princes sont des esprits[2]. En

1. *Virgilii Æneis*, lib. II.

2. Cf. *Pensées de Pascal*, édit. Faugère, t. II, p. 331. « La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair. »

nous plaçant à un centre de perspective où les lignes se ramassent, il révèle à nos regards consolés dans la Cité matérielle, si imparfaite et si misérable, la Cité intelligible; idéal que réalisent chaque jour davantage les élans de l'humaine activité. Enfin, sur les débris des Cités de la terre qui s'écroulent, il nous découvre l'impérissable Cité de Dieu qui s'édifie, et dont les futurs habitants forment ici-bas, en dépit du temps et de l'espace, la société universelle des hommes vertueux.

CONCLUSION

Arrivé au terme de ce travail sur la philosophie de saint Augustin, je voudrais, sans tomber dans les redites, le résumer, et, après en avoir rappelé les principaux traits, en arrêter les conclusions.

Comme toute doctrine, la philosophie de saint Augustin reste inséparable des circonstances qui l'ont vu naître et du milieu dans lequel elle s'est produite. Ni les problèmes qu'agite l'évêque d'Hippone et les solutions qu'il adopte, ni la formation de ses pensées, ou leur influence, ni enfin les enseignements qu'il peut encore nous offrir; rien dans son œuvre, non pas même les termes qu'il emploie, ne saurait se comprendre, si on ne se reporte à cette société du quatrième siècle, qu'on s'est plu quelquefois à qualifier d'âge d'or du Christianisme, et qui n'était pourtant que la continuation d'une crise où l'esprit ancien et l'esprit nouveau se livraient un décisif et dernier combat.

Il serait, en effet, également inexact et presque puéril, soit de nier que le Christianisme se rattache par

des racines profondes aux âges qui ont précédé, soit de méconnaître qu'il ait été dans l'histoire une révolution unique et prodigieuse. Ainsi ceux-là, sans aucun doute, entendent mal le Christianisme, qui, n'y apercevant qu'un fait purement miraculeux, estiment que ses dogmes n'offrent rien de commun avec les doctrines philosophiques de l'antiquité.

Eh quoi! jusqu'à l'apparition du Christianisme, la raison n'aurait été pour le genre humain qu'un instrument d'erreur! Tant de nobles préceptes, tant d'admirables maximes, qui font le trésor de la sagesse antique, devraient être réputés des mensonges, des emprunts déguisés ou des non-sens! Tenir un pareil langage, ne serait-ce pas à l'avance discréditer, si elle pouvait l'être, la religion que l'on voudrait exalter? Car sur quel fonds le Christianisme a-t-il agi, sinon sur la nature humaine, corrompue, je l'accorde; déchue, je le veux; mais riche de son passé, et capable, par les énergies qu'elle recèle, de s'enrichir de l'avenir? Et, enfin, si cette action même a été féconde, n'est-ce pas que le Christianisme a su, d'une manière merveilleuse, dégager des systèmes leurs éléments impérissables; s'en assimiler le pur froment, en rejeter l'ivraie; concilier les vues divergentes ou contradictoires de l'intelligence humaine, en les ramenant à un type suprême d'unité et de vérité?

D'un autre côté, comment fermer les yeux aux splendeurs de cette œuvre manifestement plus qu'humaine? Dès qu'ont brillé les lumières du Christianisme, la sainteté de la conscience devient inviolable; l'immortalité n'est plus simplement un hasard qu'il soit beau de courir, une espérance dont il faille comme s'en-

chanter soi-même[1]; l'immortalité acquiert toute la certitude d'un droit; les forces de la vie intérieure se décuplent; les sources de la moralité se reprennent à jaillir et se purifient. Restaurée de la sorte, l'âme humaine ne rentre plus pleinement en possession d'elle-même que parce qu'elle arrive aussi à une détermination plus claire de ses rapports avec Dieu. Pour les intelligences chrétiennes, ni dualisme, ni émanation, ni panthéisme. Le grand Pan est mort[2]; partant, plus d'idolâtrie, « qui venait, au fond, de n'avoir pas bien connu la création[3]. » Créateur, le Dieu des chrétiens est personne et providence; il est terrible, mais il est la bonté même, car il s'est immolé pour ses créatures; sa majesté ineffable ne l'empêche point de se communiquer à ses fidèles adorateurs. Il est le Dieu des ignorants, de même qu'il est le Dieu des savants; il est le Dieu de ceux qui souffrent, plus encore que de ceux qui jouissent.

C'est pourquoi, en même temps que le Christianisme s'impose aux esprits d'élite par les idées, il corrige et entraîne les multitudes par la persuasion. En même temps qu'il instruit, il console et transforme les âmes, en y propageant les bienfaisantes notions d'équité et d'humanité.

1. *Platonis Opera omnia*, edid. Stallbaumius. *Phædo*, p. 42, LXIII : καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ.

2. Cf. Plutarque, *Des Oracles qui ont cessé.*

3. Bossuet, *Œuvres complètes*, t. XIV, p. 198; *Avertissement aux Protestants sur le reproche de l'idolâtrie et sur l'erreur des païens*, XXVI.

Or, comment s'opéra cette transformation? Deux siècles environ avant notre ère et aux approches du Christianisme, toutes les tendances de l'esprit humain s'étant pénétrées, il en était résulté un syncrétisme ardent et latent, mélange de Péripatétisme et de Platonisme; mais où le Platonisme dominait, quoique dénaturé. Car l'Orientalisme, s'amalgamant avec la philosophie grecque, en avait foncièrement altéré les théories.

De là, comme des éléments en ébullition et qui cherchaient un moule où se fixer; de confuses aspirations vers l'unité par les idées sociales, par le droit, par les croyances [1]; des tendances cosmopolites et qu'avait d'ailleurs accréditées cette domination quasi universelle, qui se nommait la Paix Romaine. Mais de là aussi, la confusion de toutes les idées, le relâchement de tous les liens, l'incertitude et le discrédit de tous les principes.

Ce fut dans de semblables conjonctures que le Christianisme parut, qui, se proposant, avant tout, de changer la vie, d'établir une loi, de régir les volontés, devait être pour le paganisme une mort.

Toutefois, cette doctrine libératrice ne parut d'abord, aux yeux des plus sensés, qu'une sédition, une imposture, ou une folie. Les fables, tantôt gracieuses, tantôt terribles, presque toujours corruptrices, avaient, depuis longtemps, il est vrai, perdu leur autorité, ou n'inspiraient plus que de grossières et infâmes superstitions. Le plaisir, puis le néant étaient devenus l'unique fin comme l'unique espérance de la vie privée; la servitude de bassesse chez les gouvernés, la servi-

1. Cf. M. Amédée Thierry, *Tableau de l'Empire romain au quatrième siècle*.

tude de crainte chez les gouvernants, l'unique ressort de la vie publique.

Le droit écrit primant, remplaçant même le droit naturel, la religion se réduisait à des rites illusoires, formulaire mobile et odieux non de la justice, mais de la force. Il y avait ainsi comme un soupir des âmes vers un avenir réparateur, gémissement de souffrance, d'inquiétude, ou de brutale satiété. Mais, d'autre part, des préjugés invétérés, des habitudes perverses, un instinct résistant de tyrannie s'opposaient à une rénovation morale. Les Juifs, esclaves de la lettre, et qui prétendaient les dépouilles opimes de leurs dominateurs abaissés, en considérant le dénûment du Christ, le tinrent pour un imposteur. Les empereurs ne virent en lui qu'un séditieux ; les lettrés païens, qu'un insensé. Aussi le Christ avait-il déclaré qu'on ne devait pas s'y tromper; qu'il n'était pas venu apporter la paix, mais le glaive. « *Nolite arbitrari quia pacem venerim mittere in terram; non veni pacem mittere, sed gladium*[1]. »

Ce ne fut pas d'ailleurs contre le Judaïsme qu'il fallut principalement lutter. Les Juifs, en effet, restèrent ce qu'ils étaient, une nation dispersée, rebutée, souterraine, d'une indocilité égale à son impuissance.

L'ennemi qu'il fallait combattre, c'était le paganisme, c'est-à-dire la résistance des païens opiniâtres, ou la rechute des païens mal convertis.

Saint Jérôme, dans une de ses lettres, représente un vieux prêtre de Jupiter qui tient sa petite-fille assise sur ses genoux, et cette enfant, qui est catéchumène, ré-

1. *Matth.*, X. 34.

pond par des cantiques aux caresses de son aïeul [1]. Naïve et charmante image de la société rajeunie, qui va remplacer une société décrépite ! Mais image tout idéale et trop bénigne d'une réalité affreuse, d'une lutte acharnée, d'un duel à mort! car la parole chrétienne ne fructifia que par le sang des chrétiens. Les premiers Pères furent les martyrs, « ces héros qui, sans armées, dit saint Ambroise, sans légions, ont vaincu les tyrans, adouci les lions, ôté au feu sa violence, et au glaive sa pointe [2]. »

Grâce à cette éloquente prédication du sacrifice, trois vertus se développèrent dans les âmes, qui suffisaient à les restaurer : la chasteté, la charité, l'humilité.

Lorsque la chair corrompt ses voies, selon l'expression de l'Écriture, les esprits s'affaissent, la population s'amoindrit, les vices pullulent, et avec les vices tous les désordres politiques. C'est ce qu'avait compris le paganisme lui-même en instituant les Vestales. Gardiennes du feu sacré, symbole du foyer de la vie, les Vestales offraient une règle sensible de tempérance, et de santé par la tempérance. Toutefois, libres de leurs engagements à trente ans, comme il n'y avait pas perpétuité dans leur célibat, leur exemple n'était pas non plus d'une complète efficacité. Bien plus, cet exemple finit par disparaître, et de riches dotations ne purent empêcher qu'on ne désertât le culte de Vesta pour les autels de Vénus. Le débordement avait rompu toutes les digues.

Les Pères prirent donc à tâche de réhabiliter la chair

1. *Lettre* XIX[e].
2. *De Officiis Ministrorum*, cap. XXXV.

en la sanctifiant, et, après les martyrs, ils assignèrent aux vierges le second rang. La virginité devint l'objet préféré de leurs éloges, et, l'exaltant sans condamner le mariage, ils la représentèrent comme la condition éminente et parfaite. Saint Cyprien appelle les vierges « les fleurs odoriférantes de l'Église, le chef-d'œuvre de la grâce, l'ornement de la nature; l'image de Dieu où se réfléchit la sainteté de Notre-Seigneur; la portion la plus illustre du troupeau de Jésus-Christ, qui ont commencé d'être sur la terre ce que nous serons un jour dans le ciel[1]. » — « Une vierge, dit saint Ambroise, est le don du ciel et la joie de ses proches : elle exerce dans la maison paternelle le sacerdoce de la chasteté; c'est une victime qui s'immole chaque jour pour sa mère[2]. »

Mais ce n'était pas assez de préconiser la virginité. Les Pères s'occupaient encore de réprimer les excès du luxe, les prodigalités extravagantes, les recherches de la concupiscence, opposant à la licence la modestie, et la pudeur au goût criminel de paraître. De là, d'ardentes et pieuses invectives. « On voit, dit Tertullien, des voiles qui coûtent jusqu'à vingt-cinq mille écus d'or; on voit la valeur de forêts et d'îles entières sur une tête de femme; on voit pendre à des oreilles de femme des revenus immenses; on voit enfin des doigts de femme porter chacun la valeur de plusieurs sacs d'or[3]. » Saint Jérôme, de son côté, s'indigne contre ces femmes « qui emploient tous leurs soins et toute leur application à se farder, qui, semblables à des idoles, paraissent aux

1. *De la Conduite des Vierges.*
2. *De Virginitate*, lib. II, cap. I.
3. *De l'Habillement des Femmes.*

yeux des hommes avec un visage de plâtre, et tout défiguré par le trop de blanc qu'elles y mettent; qui conservent sur leurs joues fardées les traces et les sillons des larmes qui leur échappent quelquefois malgré elles[1]. » Sous l'autorité de ces réprimandes, sous l'influence de ces âpres et salutaires exhortations, dont notre susceptibilité n'admettrait pas toujours les vivacités, le régime intérieur de la famille se réformait.

Examinée et discutée jusque dans les plus secrets détails, la vie privée devenait nécessairement meilleure, car on avait appris à craindre et à rougir. Souvent même, de la licence ou de l'indolence, les âmes passaient brusquement aux rigueurs de l'ascétisme et aux pratiques ardues de la sainteté. « Des veuves illustres, des vierges, des filles des demi-dieux et des héros, les descendantes des Fabius et des Émile, des femmes délicates, portées jusqu'alors dans des litières sur les épaules des eunuques; des créatures amollies et superbes, dont le pied s'était toujours posé sur le marbre et l'ivoire, comme le pied divin des statues; des Romaines qui n'avaient jamais vu la mer qu'à Ostie du haut des terrasses de marbre ou dans une trirème dorée, devenues les guerrières du Christ, frétaient un navire, et partaient joyeuses, intrépides, levant les yeux au ciel, allant en Syrie, en Palestine, sur le mont Sinaï, se livrer aux travaux des femmes esclaves, au pied d'un tombeau d'Asie[2]. »

Avec la chasteté, qui tarissait les sources de la dissolution, apparaissait la charité qui guérissait par l'abné-

1. *Lettre sur la maladie de Blésille.*

2. De Saint-Priest, *Histoire de la Royauté.*

gation l'égoïsme, la cruauté par la mansuétude, et redressait le droit par l'équité. L'existence des enfants était protégée contre les meurtres secrets ; l'émancipation des esclaves préparée ; le rachat des captifs mis au nombre des œuvres les plus méritoires; et, tandis que le paganisme, au milieu de ses édifices innombrables et fastueux, temples, cirques, palais, théâtres, citadelles, n'avait point imaginé d'assurer aux malades un abri, des demeures publiques et hospitalières s'ouvraient pour recevoir les infirmes, les malheureux, les étrangers. De plus, en vertu d'un admirable renversement des priviléges, les pauvres se voyaient dotés d'un état civil exceptionnel. Car, tout en respectant le principe de la propriété, les Pères en réglementaient la distribution, enveloppant dans un même anathème l'usure, l'avarice et la prodigalité. « *Quia non pavisti, occidisti!* » « Celui dont vous n'apaisez pas la faim, vous le faites périr! » s'écriait Lactance[1]. C'est le cri unanime des Pères. Ils réprouvent la dureté du riche, qui refuse son superflu au pauvre qui manque du nécessaire. Dans ce strict exercice du droit ils dénoncent un flagrant mépris du devoir. Mais, au lieu d'ameuter ceux qui souffrent contre ceux qui jouissent, ce sont les heureux du siècle qu'ils excitent contre eux-mêmes, en remuant leur conscience, et en troublant, par la menace, la béatitude impie de leur repos. Une commune origine, une fin commune, et, au commencement, la communauté de toutes choses, peuvent-elles, en effet, permettre qu'il y ait des hommes qui regorgent d'a-

1. *Divin. Instit.*, lib, VI, cap. XI.

bondance et des hommes qui expirent de pénurie? Ici la loi divine intervient qui corrige la loi positive. La loi divine ne saurait tolérer non plus ces récréations sacriléges, où des spectateurs de tout âge, de tout sexe, de toute condition, boivent, à longs traits, par les yeux, le sang ou la volupté, pendant que des acteurs, instruments de ces plaisirs impurs, sont rivés, comme par une chaîne, à un office de mort ou d'infamie. Aussi les Pères dénoncent ardemment les fureurs du cirque et proscrivent les représentations scéniques. Et en même temps qu'ils mettent à découvert, pour les rendre détestables, les attraits énervants ou les amorces de cruauté, ils détruisent peu à peu l'esclavage du théâtre. Nul chrétien d'abord, et bientôt nul homme honnête, né d'un père acteur, ne sera plus tenu d'être acteur. Un jour même, un solitaire, nommé Télémaque, se jetant au milieu de gladiateurs prêts à s'entre-tuer, Théodose II supprimera pour jamais ces combats horribles, et la charité maîtresse défendra, en les abritant, non-seulement les âmes mais les corps.

Le paganisme, qui n'avait aucune idée nette de ces deux vertus qu'on appelle la chasteté et la charité, ou qui n'en offre guère aux regards les plus scrutateurs qu'une esquisse effacée, le paganisme, loin d'estimer l'humilité comme une vertu, la méprisait comme un abaissement. L'orgueil faisait le fond de la vie païenne. Les Pères déclaraient, au contraire, que sans l'abdication de soi-même, la reconnaissance de ses imperfections, l'aveu de son néant, en quoi consiste l'humilité, rien ne sert, et que la chasteté et la charité elles-mêmes défaillent, si l'humilité ne les supporte. Le jeûne, la prière

et la souffrance sont les parties de l'humilité. La solitude en est comme l'atmosphère. Au lieu donc de croupir dans le tumulte des cités, où règnent le vertige des affaires, la démence des opinions, les fuligineuses hallucinations de la débauche, des chrétiens, un Paul, un Antoine, un Hilarion, les Pères eux-mêmes allaient habiter les déserts de Fayoum, de la Thébaïde ou de la Syrie. Et c'était là que vivifiés par le grand air de la méditation et la discipline du repentir, les sentiments, les affections, les idées s'épurant, formaient pour les nations comme un sang régénéré. Le dogme expliqué, appliqué, répandu, ressemblait au grain de sénevé, dont il est parlé dans l'Évangile. Imperceptible semence, par le laps du temps, un arbre gigantesque en sortait, aux fruits nourriciers, à l'ombrage protecteur, aux rameaux innombrables et immenses, à l'entour duquel devaient dessécher et périr les plantes rampantes et les herbes parasites[1] !

Cependant, ce n'était pas seulement la résistance de vices invétérés qu'avait à vaincre le Christianisme naissant. A son encontre, il trouvait deux formidables obstacles, la force et la science païenne. Heureusement, de ces obstacles mêmes, sa divine vertu lui fit bientôt des moyens.

« Les Romains, écrit Rousseau, ayant étendu avec leur empire leur culte et leurs Dieux, et ayant souvent eux-mêmes adopté ceux des vainqueurs, en accordant aux uns et aux autres le droit de cité, les peuples de ce

1. Voy. mon livre intitulé : *Les Pères de l'Église latine; leur vie, leurs écrits, leur temps;* 2 vol. in-18, Paris, 1856, *Introduction.*

vaste empire se trouvèrent insensiblement avoir des multitudes de Dieux et de cultes, à peu près les mêmes partout : et voilà comment le paganisme ne fut enfin dans le monde connu qu'une seule et même religion.

Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel : ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. Or, cette idée d'un royaume de l'autre monde n'ayant jamais pu entrer dans la tête des païens, ils regardèrent toujours les chrétiens comme de vrais rebelles, qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchaient que le moment de se rendre indépendants et maîtres, et d'usurper adroitement l'autorité qu'ils feignaient de respecter dans leur faiblesse [1]. »

De là, en effet, parmi les absurdes et calomnieuses rumeurs que les païens entretenaient contre les chrétiens, parmi les accusations d'athéisme et d'inceste, le reproche irritant d'attirer sur l'empire, en méprisant les Dieux, les maux qui l'accablaient, ou de violer sa sûreté par des machinations. Les Pères se trouvaient, de la sorte, forcés de prendre la plume et de confirmer leurs exemples, leurs prédications, leurs doctrines par de publiques et solennelles apologies, lesquelles s'adressaient surtout aux empereurs.

Telle fut la politique constante des Pères. Obéissants aux empereurs, mais, d'une manière inébranlable, obéissants à Dieu, s'ils ne déclinèrent jamais les devoirs

1. *Du Contrat Social*, liv. IV, chap. VIII.

que leur imposait la constitution de l'État, ils ne se départirent jamais non plus des droits que leur prescrivait leur conscience. « Je ne suis point l'esclave de l'empereur, écrivait Tertullien. Je n'ai qu'un maître, c'est le Dieu tout-puissant et éternel, qui est aussi le maître de César [1]. » Et sans doute, à y réfléchir, il y avait dans cette déclaration, en elle-même si raisonnable, si simple et si digne, un cri de rébellion. Car, réduire aux proportions d'un nom humain ce nom de César, qui retentissait, comme le tonnerre, des bords du Tibre aux rives de l'Euphrate, des forêts de la Germanie aux frontières de la Judée, n'était-ce pas grandement diminuer le prestige de César, et, avec son prestige, sa puissance? Et proclamer qu'il fallait rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu, n'était-ce pas, dans les termes mêmes d'une soumission sincère, ruiner l'autocratie inique de César, pour assurer l'avénement légitime de la conscience et de Dieu? Les Césars donc, sentant leur force menacée par la justice, tournèrent contre la justice leur force ; ils ordonnèrent les persécutions. Les Pères, de leur côté, ne voulant pas compromettre par la force la justice, endurèrent les persécutions. « Ah! s'il nous était permis de rendre le mal pour le mal, disait Tertullien, une seule nuit et quelques flambeaux suffiraient à notre vengeance. Nous ne sommes que d'hier, et nous remplissons tout : vos cités, vos îles, vos forteresses, vos camps, vos colonies, vos tribus, vos décuries, vos conseils, le palais, le sénat, le Forum ; nous ne vous laissons que vos temples [2]. » Les

1. *Apologétique*, chap. XXXIV.
2. *Ibid.*, chap. XXXVII.

empereurs n'étaient pas capables de résister à cette irrésistible pression du nombre et de la patience. Peu à peu, soit conviction, soit calcul, abandonnant le paganisme avili malgré eux, ils se rallièrent au Christianisme malgré eux affermi, et, dans les premières années du quatrième siècle, Lactance pouvait terminer par ces remarquables paroles ses *Institutions Divines,* dédiées à Constantin : « Grâce à la sagesse de vos lois, nous ne sommes plus réputés des malfaiteurs et des impies pour adorer le vrai Dieu... L'on ne nous condamne plus comme des hommes souillés de crimes, nous qui redoutons jusqu'à l'ombre du crime. » Il y a plus ; après avoir été combattu à outrance comme un mortel danger pour l'empire, le Christianisme fut considéré finalement comme l'indispensable support de tout l'édifice social. Et même, devenus maîtres de la force qui les avait opprimés, les chrétiens, à leur tour, ne répudièrent pas toujours le rôle d'oppresseurs.

D'un autre côté, comme il avait fait la force, le Christianisme tourna la science païenne à son avantage, s'appropriant à la fois et les idées et le langage de l'antiquité païenne. C'est ainsi qu'Athénagore à Alexandrie, saint Justin à Rome, Origène à Césarée, fondent des écoles ou instituts, où ils s'appliquent à établir la conformité du dogme et de l'ancienne philosophie. D'une manière générale, tandis que le Stoïcisme rebute les esprits pensants par le panthéisme qu'il entraîne après soi ; tandis que la doctrine de l'éternité du monde les éloigne du Péripatétisme, les Pères les gagnent aux dogmes nouveaux en leur découvrant les rapports de la philosophie platonicienne ou plutôt philonienne avec le

Mosaïsme. Et la langue du *Logos* sert merveilleusement à leur dessein. Car l'hébreu était une langue trop pauvre, trop chargée d'images, trop nationale [1], pour offrir liberté et sûreté aux formules d'une religion universelle. Certainement donc, Souverain cède à la passion et au parti pris, lorsqu'il ne voit dans le Christianisme qu'un Platonisme dénaturé [2]. Mais Baltus erre évidemment en affirmant que « dans les premiers siècles de l'Église, la philosophie platonicienne n'a point été reçue dans les écoles chrétiennes [3]. » Thomassin, au contraire, se tient dans la vérité, quand il écrit « que c'est un fait historique que les docteurs chrétiens du douzième et du treizième siècles se sont formés, comme

1. Cf. Herder, *De la Poésie des Hébreux*, in-8°, 1855, trad. Carlowitz, p. 12, 14, 1re partie, 1er dialogue, *De la langue*. ALCYPHRON. « Que l'idiome des Hébreux est imparfait! quelle pauvreté dans les noms et dans les rapports que les choses ont entre elles! quelle incertitude, quel vague dans les temps des verbes! C'est au point que l'on ne sait jamais au juste s'il est question de la veille ou du lendemain, d'un passé ou d'un avenir de mille ans! Les adjectifs, si indispensables pour peindre avec quelque énergie, manquent presque totalement, et sont remplacés par un misérable rapiéçage de mots qui semblent avoir été mendiés de tous côtés. La signification des racines est incertaine et forcée, comme les dérivés; aussi cette langue abonde-t-elle en catachrèses épouvantables, en images outrées, en unions monstrueuses entre les idées les plus opposées. Son parallélisme est monotone; c'est une éternelle tautologie..... » EUTYPHRON. « Je conviens que le penseur abstrait ne doit pas trouver la langue hébraïque très-parfaite, mais sa forme agissante la rend plus favorable au poëte. Tout en elle nous crie: Je vis, je me meus, j'agis! Je n'ai pas été créée par le penseur abstrait, par le philosophe profond, mais par les sens, par les passions! Je conviens au poëte, car je suis la poésie! »

2. *Le Platonisme dévoilé, etc.*

3. *Défense des Pères accusés de Platonisme.*

philosophes, à l'école d'Aristote, et ceux des premiers siècles à celle de Platon [1]. »

Ce n'est pas que ce travail d'éclectisme s'accomplît sans péril. Pendant que l'on cherchait à concilier avec l'Évangile le Péripatétisme, et surtout le Platonisme, afin d'en attirer à soi les adeptes, il était nécessaire qu'une sévère vigilance préservât la religion nouvelle de toute altération et la défendît notamment contre les envahissements ouverts ou secrets de l'Orientalisme, c'est-à-dire du Manichéisme et du Gnosticisme. En effet, la science profane que le Christianisme prenait à tâche de s'assimiler, ne cessait de fournir à l'hérésie ses prétextes, ses faux-fuyants et ses formules. Tertullien affirme « qu'il n'y a point d'hérésie qui ne doive son origine à la philosophie [2]. » Et ailleurs, il appelle les philosophes « patriarches des hérétiques [3]. » Or, de tous les fléaux qui s'amassaient contre la foi, l'hérésie était de beaucoup le plus perfide et le plus funeste ; et de toutes les calamités que les Pères eurent à repousser, ce fut celle, à coup sûr, qui exigea d'eux le plus de fermeté, de savoir et d'inébranlable consistance. « Je frémis, s'écrie quelque part Bossuet, je sèche, Seigneur ; je suis saisi de frayeur et d'étonnement ; mon cœur se pâme, se flétrit, quand je vous vois en butte aux contradictions, non-seulement des infidèles, mais encore de ceux qui se disent vos disciples. » Et, en effet, comment ne pas être frappé de stupeur, épouvanté, quand on considère par quelles infatigables manœuvres, quels replis tortueux, quelles attaques sans

1. *Dogm. Theolog.*, *Pref.*, nº X.
2. *Traité contre les Hérétiques.*
3. *Contre Hermogène et contre Pélage.*

cesse renouvelées, l'hérésie qui se glisse, tente d'envelopper, d'étreindre, d'étouffer le dogme, ou de le défigurer? Voyez! C'est Montan et c'est Origène, Hermogène et Praxéas, Novatien et Sabellius, Arius et Pélage, et bientôt ce sera Eutychès et Nestorius; ce sont les Manichéens, les Donatistes, les Valentiniens, les Marcionites! Il ne serait presque pas plus malaisé d'assigner toutes les diversités du visage humain, que d'indiquer toutes les faces que l'hérésie sut revêtir. Il est vrai que, suivant la parole de saint Paul, « *Oportet et hæreses esse*[1], » ces hérésies mêmes avaient leur utilité, car elles contribuaient à l'élaboration, aux précisions du dogme, Ajoutons qu'elles maintenaient intact le droit d'examen.

Ce fut de la sorte que peu à peu, dans cette double lutte contre la force et la science païenne, se forma cet établissement spirituel et temporel à la fois, qui s'appelle l'Église.

Qui pourrait contester les immenses services qu'a rendus l'Église, et ne pas saluer en elle la nourrice et la bienfaitrice du genre humain? L'Église ne s'est pas contentée d'assigner à la pensée et à la conscience une règle supérieure. C'est sous sa protection agissante que se sont développés les principes mêmes de la civilisation. Les lettres et les arts ont été sauvés de la barbarie par l'Église, et c'est l'Église, en définitive, qui a transmis aux modernes les éléments de la sagesse antique.

Mais si l'Église a produit non-seulement des saints inimitables, mais de célèbres savants; s'il est vrai « qu'aucune classe d'hommes n'a plus honoré l'humanité que

1. *Corinth.*, I, XI, 19.

celle des évêques, et qu'il serait impossible de trouver ailleurs plus de vertus, de grandeur et de génie[1]; » n'est-il pas clair, néanmoins, que l'Église a été représentée après tout par des hommes, et que ces hommes, qui ont eu leurs passions, ont dû, en outre, se montrer plus ou moins éclairés selon le cours naturel des siècles[2]? C'est pourquoi, qui pourrait nier aussi qu'à de certaines époques, l'autorité ecclésiastique n'ait fait prévaloir en philosophie un point de vue négatif, éloigné de l'expérience, contraire à la libre recherche, le point de vue ecclésiastique; qu'en opposant l'une à l'autre la vérité révélée et la vérité naturelle, elle n'ait parfois discrédité la science et transformé toute nouveauté en impiété; qu'en créant le dualisme de la vie religieuse et du siècle, elle n'ait en quelque manière débandé les ressorts de l'activité humaine?

Cette influence, à plusieurs égards immobilisante, quoique tutélaire, devient plus sensible à mesure que le triomphe de l'Église sur le paganisme et les hérésies semble plus assuré. Et sans doute, au quatrième siècle de notre ère, le paganisme n'est point complétement vaincu. Qu'est-ce, effectivement, que le plaidoyer de Symmaque pour le rétablissement de l'autel de la Victoire, sinon encore le paganisme dans les institutions? Et qu'est-ce, par exemple, sinon encore le paganisme dans les mœurs, que les paroles du même Symmaque, l'esprit le plus orné, le plus délicat, le plus exquis de son siècle, lequel se plaint de la perfidie de vingt-neuf

1. M. de Châteaubriand, *Génie du Christianisme*, liv. III, chap. II.
2. Cf. *Id.*, *ibid.*, liv. II, chap. I.

Saxons qui, la veille du jour où ils devaient paraître dans le Cirque, ont préféré se donner la mort, « *desperatæ gentis impias manus*[1] ? » D'autre part, à cette même époque, les hérésies ne cessent de se montrer remuantes; entretenues qu'elles sont par les discussions métaphysiques et théologiques, qui, en l'absence de tout intérêt politique, passionnent les intelligences, à Alexandrie comme à Rome, à Antioche comme à Carthage. Toutefois, et parmi ces conflits, l'Église acquiert chaque jour une prépondérance manifeste.

Il était dans la destinée d'Augustin d'aider puissamment à étendre, à asseoir cette grande autorité. Et, en réalité, l'Église n'eut pas, au quatrième ou au cinquième siècle, de plus illustre champion, ni de plus ferme soutien que lui. Jamais homme, aussi bien, n'avait réfléchi avec une telle plénitude, dans les vicissitudes de son âme les vicissitudes mêmes de son temps; disons mieux, la lutte des deux civilisations, qui, pour lors, se disputaient l'univers. D'abord esclave des sens, destitué des salutaires notions de spiritualité, de responsabilité, de Providence, grossièrement païen en quelque façon, puis Manichéen, et successivement panthéiste, peu s'en faut sectateur d'Épicure, disciple de la Nouvelle Académie, Platonicien, Chrétien, il avait fini non-seulement par rentrer dans l'Église où il était né, mais par y prendre place au nombre des prêtres, et bientôt au rang des évêques.

C'est en tenant compte de ces vicissitudes que l'on peut justement apprécier sa philosophie.

1. Liv. II, lettre XLVI.

Un des caractères, en effet, qui frappe le plus lorsqu'on envisage dans son ensemble la philosophie de saint Augustin, c'est qu'elle est entièrement épisodique et polémique, et, en somme, beaucoup plus démonstrative qu'inquisitive. Vainement chercherait-on dans les volumineux écrits de l'évêque d'Hippone un corps de doctrine. Jusqu'au moment de sa conversion, il a vécu, pour ainsi parler, au jour le jour, ne fixant nulle part son inquiète et mobile pensée. Une fois converti, le dogme qu'il a embrassé lui devient peu à peu une sorte de géométrie, dont tous les théorèmes constituent pour son intelligence autant d'indéclinables nécessités. De là, trop fréquemment, dans ses ouvrages, des variations et des retours, des indécisions et des lacunes, des obscurités et des lieux communs ; le bel esprit remplaçant l'érudition ; l'interprétation allégorique et mystique substituée à la science ; l'abus des comparaisons et des antithèses ; la rhétorique au lieu de l'éloquence. Observons, en outre, avec Ellies Dupin[1], qu'on peut répéter de saint Augustin ce que Cicéron disait de lui-même en matière de philosophie, qu'il est *magnus opinator*, c'est-à-dire qu'il avance quantité de sentiments qui ne sont que probables. Fixé de très-bonne heure dans la théologie, il y ploie toute philosophie. Comme il s'assure être en possession de l'absolue vérité, il n'a plus d'autre souci que de la faire accepter ou de la défendre. Dès lors, exclusivement occupé du but, il n'hésite pas toujours sur les moyens.

De ce premier caractère de la philosophie de saint

1. *Bibliothèque ecclésiastique*, t. III, 1re partie, p. 818.

Augustin en découlent naturellement plusieurs autres.

Éclectique par certains côtés, cette philosophie est encore bien davantage hétérogène et syncrétique. C'est ce que Brucker remarque en des termes trop précis pour n'être pas textuellement cités.

« *Multis temporum præjudiciis vinctus est Augustinus et impeditus, laborum quoque et scriptorum mole atque multitudine distracta judicii ejus acies..... Rationalis itaque artis regulas, quamvis eas scriptis commendavit, sæpe neglexit..... Id quod non miramur in hoc viro, licet acri judicio magnaque ingenii vi prædito, qui magnam vitæ partem in quærenda tantum frustra veritate consumpsit, perque innumeros opinionum variarum scopulos jactatus, non nisi Academicæ philosophiæ beneficio enatare, sicque in arido positus ad Platonicam tantum recentiorum Alexandrinorum philosophiam, tanquam ad arcem quamdam confugere potuit. Has enim circumstantias ad deprimendam judicandi facultatem plurimum valere norunt, qui ad humani intellectus historiam paulo curiosius attenderunt. Accessit infinita lectionis vastæ copia, qua obrui magis quam excitari judicium solet. Cumque his se junxerint præjudicia, tum quidem in Ecclesia valde regnantia, qualia sunt de Philosophiæ Platonicæ origine et usu, etc., non mirum est, virum etiam magnum in philosophia sæpe lapsum esse* [1]....

« *Qui dum dialecticam Stoicam et Platonicam amat, dum Platonicam philosophiam ad sacra dogmata explicanda adhibet, dum de rebus sacris per*

1. *Historia critica Philosophiæ*, t. III, p. 506.

innumeras quæstiones subtiliter secundum philosophiam, positis quibusdam axiomatibus disputat, exemplum seculis sequioribus præbuit, quod malo consilio non imitarentur modo, sed superarent. Valde veneramur memoriam summi viri, quo vix doctiorem episcopum habuit Ecclesia : sed ficus tamen ficus et scapha scapha nominanda est, ubi historiæ veritas est detegenda. Nec culpamus methodum philosophicam et accuratam ad argumentum quoque sacrum adhibitam, sed curiosam illam principiorum inter se diversorum confusionem, et subtilitatem ex philosophia gentili petitam in magno doctore candide improbamus[1]. »

Quelque sévère que ce jugement puisse paraître, il est difficile de n'y pas souscrire à peu près entièrement. Effectivement, après avoir pris à cœur d'accorder avec le Platonisme, qu'il connaissait mal, le Christianisme, Augustin, rapprochant ainsi des éléments disparates, a subordonné absolument et en toutes choses, aux croyances chrétiennes la science; quoique, à son insu, ce soit encore les principes de la philosophie ancienne qu'il emploie toutes les fois qu'il veut démontrer, ce qu'il ne fait point partout d'une manière heureuse, quelque article de la révélation.

C'est même là un essentiel et nouveau caractère de la philosophie de l'évêque d'Hippone. Cette philosophie est, avant tout, une doctrine de postulats et d'autorité. Les postulats qu'elle invoque sont précisément les dogmes catholiques; l'autorité dont elle se relève est l'autorité même de l'Église. En conséquence, non-seu-

1. *Historia critica Philosophiæ*, t. III, p. 722.

lement les Livres Saints et les enseignements de l'Église complètent, aux yeux d'Augustin, les données de la raison, mais, en définitive, ils les légitiment et ils les priment.

Comment d'ailleurs ne pas le reconnaître? La doctrine d'Augustin ne pouvait être qu'une doctrine d'autorité. Ni ses dispositions d'âme, ni sa condition personnelle, ni les difficultés qui s'offraient à lui, ne permettaient qu'il en fût autrement. Pénétré du besoin d'affermir l'établissement de l'Église, de protéger son indivisible unité, de procurer par là le salut des peuples, l'évêque d'Hippone avait sans doute présentes à l'esprit les considérations décisives que Bossuet jugeait avoir dû troubler jusqu'au fond du cœur les promoteurs mêmes de la Réforme.

« Il vit que, l'autorité étant une fois ébranlée, tous les dogmes, et même les plus importants, viendraient en question, l'un après l'autre, sans qu'on sût comment finir.......

« Il vit tout l'ordre de la discipline renversé publiquement par les uns, et l'indépendance établie, c'est-à-dire sous un nom spécieux et qui flatte la liberté, l'anarchie avec tous ses maux; la puissance spirituelle mise entre les mains des princes; la doctrine chrétienne combattue en tous ses points; des chrétiens nier l'ouvrage de la création et celui de la rédemption du genre humain, anéantir l'enfer, abolir l'immortalité de l'âme, dépouiller le Christianisme de tous ses mystères, et le changer en une secte de philosophie tout accommodée aux sens; de là naître l'indifférence des religions, et ce qui suit naturellement, le fond même de la religion atta-

qué ; l'Écriture directement combattue ; la voie ouverte au déisme, c'est-à-dire à un athéisme déguisé [1]. »

La philosophie d'Augustin fut donc et devait être non pas même simplement une philosophie chrétienne, mais, sur plusieurs chefs, une philosophie ecclésiastique. C'est ainsi qu'Augustin semble établir, à la fin, entre la science théologique et la science profane une irremédiable scission. Dès lors, l'une lui devient presque tout, l'autre presque rien. Celle-là ne s'obtient, suivant lui, que par l'humilité ; celle-ci est le fruit amer de l'orgueil. La piété, voilà uniquement ce qui lui importe. En aucun cas et en rien, il n'en veut savoir plus que l'Église, et que l'Église de son temps. A coup sûr, cette conception de la science manque de largeur. Car qu'est-ce que la science, si elle n'est un progrès ? Cette conception même de la foi est étroite. Car la foi, de son côté, n'a-t-elle pas ses développements ? Et pourtant, grâce à la psychologie qui l'anime, la philosophie augustinienne conserve une haute valeur. En effet, c'est aux sources vives de la psychologie, qu'en dépit de ses vicissitudes, s'est constamment alimentée la pensée d'Augustin. Aussi l'évêque d'Hippone reste, tout compté et rabattu, un éminent philosophe, parce qu'il reste un psychologue de premier ordre.

Remarquons-le néanmoins. Sa psychologie n'a pas laissé que de fléchir aux circonstances.

C'est au sein des orages de sa jeunesse que sont nées ses croyances manichéennes. Puis, converti par la grâce

1. *Œuvres complètes*, t. XII, p. 571 : *Histoire des Variations* liv. V, 31.

comme saint Paul, on le voit tout entier au double sentiment de ses fautes et de son impuissance à les racheter. Il s'ensuit qu'à partir de ce moment le dogme de la chute et celui de la rédemption forment comme les deux pivots, sur lesquels tourne toute la machine de ses raisonnements. C'est pourquoi, sa psychologie se change en une espèce d'exégèse sacrée, et la philosophie qu'elle engendre paraît, en quelque manière, menacer d'abolition le moi humain.

Effectivement, avant sa conversion, Augustin avait appris du Platonisme à démêler en toutes choses le divin; à rattacher l'homme à Dieu par l'amour et par les idées; à placer le souverain bien de l'âme dans sa ressemblance avec Dieu, son souverain mal dans son éloignement de Dieu. Après sa conversion, il professe, en s'inspirant des Écritures, qu'il n'y a que la théologie qui indique la véritable voie du salut; que la grâce, et non aucunement la liberté, nous met à même de la suivre; que les seuls mérites du Médiateur opèrent la réconciliation de l'homme avec Dieu. Toutes ses paroles sont, de la sorte, comme le disait Saint-Cyran à Le Maître, des effusions de sa vertu. Ce sont des livres qui sortent de sa chaleur, « *Unde ardet, inde lucet* [1]. » Mais si le génie enflammé d'Augustin jette sur tout ce qu'il traverse une éblouissante lumière, n'est-on pas obligé d'avouer que cette ardeur l'entraîne aux exagérations ? Impatient d'abord de la discipline de l'Église, il cherche ensuite dans son autorité un asile inexpugnable. Théologien, il ne laisse aux philosophes d'autre accès au vrai

1. *Mémoires de M. Fontaine*, t. II, p. 58.

que l'humilité. Philosophe, il soumet aux spéculations les plus téméraires les mystères qu'enseigne la théologie. En défendant l'Église, il lui arrive de ne pas respecter la conscience. Afin de sauver l'intégrité de la grâce, on dirait qu'il sacrifie le monde de la liberté. Manichéen, Dieu pour lui, c'est tout mal; adversaire de Pélage, Dieu pour lui, c'est tout bien. Là, les passions mauvaises de l'homme lui sônt Dieu; ici, Dieu lui est la vertu de l'homme. Contre les Manichéens, il soutient le libre arbitre; contre les Pélagiens, malgré ses intentions, il le nie. N'est-ce pas comme anéantir l'homme devant Dieu?

Philosophie épisodique et polémique; philosophie hétérogène et plus syncrétique qu'éclectique; philosophie de postulats et d'autorité; philosophie non-seulement chrétienne, mais philosophie ecclésiastique; philosophie expérimentale, mais mysticisme théologique; philosophie vivante enfin, mais intempérante; voilà, par conséquent, plus souvent qu'on ne voudrait, les caractères de la philosophie de saint Augustin.

Constater les caractères de cette philosophie, c'est rappeler du même coup ses mérites et ses défauts; c'est expliquer également l'influence bonne et mauvaise tour à tour qu'elle a exercée.

Nul doute que la plupart des défauts que présente la philosophie de saint Augustin, et l'influence pernicieuse qui a pu s'ensuivre, tiennent encore moins à l'homme qu'aux temps où il a vécu. Quoi qu'il en soit, Augustin a, pour sa part, autorisé l'indiscret mélange des doctrines de l'antiquité et des dogmes chrétiens. Les écrits de sa maturité ont, d'un autre côté, contribué

à accréditer cet adage mortel à la libre et progressive pensée, « que la philosophie est la servante de la théologie, » « *philosophia ancilla theologiæ.* » Surtout, en enseignant que la volonté humaine a été corrompue jusqu'à devenir absolument impuissante, il a compromis la liberté sous les formes qui importent le plus, engendré de funestes divisions, nourri des controverses stériles, propagé d'abusives ou odieuses théories. Encore un coup, le généreux, le grand, le pieux évêque d'Hippone eut détesté de pareilles conséquences. Cependant, prise à la lettre, et dans des énonciations certaines, quoique d'ordinaire épisodiques et dont on a fait abus, sa doctrine anéantit la liberté de conscience, justifie l'esclavage, ébranle les fondements de la propriété, réduit l'histoire en plaidoyer, intronise la théocratie, en même temps qu'à différents égards, elle décourage de la gloire et du travail, enraye la civilisation, paralyse l'essor de toute science, et notamment des sciences physiques et naturelles. D'où vient que Bacon ne pouvait s'empêcher de déplorer « l'alliance qui s'accomplit entre l'antique philosophie et la foi nouvelle, malgré la grande pompe et la solennité avec laquelle elle fut conclue [1]. »

Assurément, ce ne sont pas là dans une philoso-

1. *Cogitata et Visa de interpretatione Naturæ*, VII. « *Comperit Fr. Baconus ex Græcis nonnullos, qui primum causas naturales fulminis et tempestatum insuetis adhuc hominum auribus proposuerunt, impietatis eo nomine damnatos; nec multo melius exceptos, sed in idem judicium adductos, non capitis sane, sed famæ, cosmographos, qui ex certissimis demonstrationibus, quibus nemo hodie sanus contradixerit, formam terræ rotundam tribuerunt, et ex consequenti Antipodas asseruerunt,*

phie de légères imperfections, alors même qu'elles s'y seraient glissées comme à l'insu de leur auteur. Toutefois, dans la philosophie de saint Augustin et au milieu même des contradictions ou des confusions qui les infirment, que de riches et solides données! Disciple de l'antiquité, Augustin a fécondé avec une puissance extraordinaire le champ de la psychologie, avançant par ses analyses des idées et des passions cette connaissance de soi-même, qui est la condition de toute connaissance. Observateur ému de la lutte que se livrent au plus intime de la conscience le bien et le mal; médecin de l'âme incomparable; métaphysicien subtil mais sublime, il a su, tout en désenchantant outre mesure la liberté d'elle-même, relever à la fois contre Manès et contre Pélage la moralité de notre nature. A l'encontre de Manès, il a restitué, avec la causalité, la responsabilité humaine. A l'encontre de Pélage, en fondant immédiatement notre loi en Dieu, il a fortifié l'empire du devoir : car l'expérience témoigne que partout où le Pélagianisme a prévalu, le niveau moral a baissé. En politique, il a pris à tâche d'imposer

accusantibus quibusdam ex antiquis Patribus fidei Christianæ : quin et duriorem (ut nunc sunt res) conditionem sermonum de natura effectam ex temeritate theologorum Scolasticorum et eorum clientelis, qui, quum theologiam (satis pro potestate) in ordinem redegerint, et in artis fabricam effinxerint, hoc insuper ausi sunt ut contentiosam et tumultuariam Aristotelis philosophiam corpori religionis immiscuerint. Eodem spectare etiam, quod hoc seculo haud alias opiniones et disputationes magis secundis ventis ferri reperies, quam eorum qui theologiæ et philosophiæ, id est, fidei et sensus, conjugium veluti legitimum, multa pompa et solemnitate celebrant, et grata rerum varietate animos hominum permulcentes, interim divina et humana inauspicato permiscent. »

au pouvoir le frein de la justice. Il a substitué dans l'histoire le règne de la Providence à la tyrannie du *fatum*, et au morcellement, à l'implacable division des races, la doctrine de l'unité et de la solidarité du genre humain.

Enfin, il a ranimé, entretenu dans les cœurs la divine flamme de l'espérance, en découvrant, au terme de toutes les souffrances, par delà toutes les calamités, au-dessus de toutes les fanges de la terre, les pures et consolantes perspectives de la Cité du ciel.

Comment donc, à beaucoup d'égards, la philosophie de l'évêque d'Hippone n'aurait-elle pas été bienfaisante? Et, en effet, au moyen âge, les ouvrages philosophiques de saint Augustin deviennent un trésor d'informations inépuisable. Augustin, durant cette période, préside en quelque façon à la recherche des premiers principes, et par la pratique de sa belle maxime : « *intellectum valde ama,* » prépare, au sein de la science théologique, ce dégagement de l'élément profane d'avec l'élément sacré, qui, vers le douzième siècle, constitue la Scolastique.

Au dix-septième siècle, en particulier, il protége et assure le triomphe du spiritualisme, mis en péril dans l'âge précédent par les impétueux novateurs de la Renaissance. Qu'est-ce à dire? sinon qu'il protége et assure le succès de cette révolution mémorable qui s'appelle le Cartésianisme.

Enfin, allons aux dernières précisions, et d'un seul mot indiquons ce que le rôle d'Augustin a eu d'excellent.

Augustin est, avant tout, en philosophie, le continuateur de Platon.

Par Platon, Augustin sauve le moyen âge des ha-

bitudes stupéfiantes de la logique péripatéticienne.

Par Platon, Augustin sauve le dix-septième siècle de l'envahissement délétère des mathématiques.

A ce compte, n'est-il pas légitime de tenir en grande estime la philosophie de saint Augustin ?

Supprimez Aristote de l'histoire de l'esprit humain ; quel déchet pour la science du concret, pour la science de l'homme considéré dans son présent et dans ses rapports avec la nature !

Mais aussi supprimez Platon; quel déchet pour la science de l'idéal, pour la science de l'homme considéré dans son avenir et dans ses rapports avec Dieu !

Or, supprimez Augustin, et, à dater du cinquième siècle, vous supprimez en partie Platon pour le moyen âge tout entier. Car, les écrits de l'évêque d'Hippone sont avec les livres du faux Denys et ceux de Scot Érigène son traducteur, les principales sources du Platonisme qu'ait connues la Scolastique, qui, des œuvres nombreuses du fondateur de l'Académie, ne possédait, selon toute apparence, que le *Timée* et le *Phédon*. Vous supprimez même en partie Platon pour le dix-septième siècle. Car, malgré la restauration Platonicienne qu'ont inaugurée les enthousiasmes de Ficin, la plupart des grandes intelligences de cette époque, Leibniz et Bossuet exceptés, ne connaissent guère Platon que par Augustin.

Il y a plus. Augustin, c'est Platon chrétien. Parlons exactement, c'est Platon, plus le Christianisme. Aussi, tandis que Platon se montre vague, fuyant, irrésolu, dans l'examen des problèmes qui intéressent notre destinée ; Augustin, à la suite de raisonnements parfois assez faibles, apporte les nettes déci-

sions du dogme. Tandis que Platon procède surtout par dialectique, Augustin procède surtout par expérience. Les écrits de Platon sont des textes souvent admirables, mais enfin ne sont que des textes; les livres d'Augustin sont toujours une vive voix. Oui, Thomassin avait raison d'affirmer que tout ce qui est dit dans Platon, vit dans saint Augustin : « *Quidquid in Platone dicitur, vivit in Augustino*[1]. » Cette pénétration de la vive voix, ce pathétique et immortel accent, voilà aussi bien le trait suprême qui marque l'influence qu'a exercée la philosophie de saint Augustin ; influence dérivée sans doute et non point originale ; influence, répétons-le, mêlée, mais en définitive considérable, et à laquelle on ne saurait comparer, dans le cours des âges, que celle de Platon lui-même, d'Aristote ou de Descartes.

La philosophie du dix-neuvième siècle n'aurait-elle, à son tour, aucun profit à retirer de la philosophie de l'évêque d'Hippone ?

Évidemment, le temps a rendu caduque plus d'une partie autrefois utile de l'Augustinianisme, qui fut principalement une philosophie de circonstances. Mais d'un autre côté, le temps a comme annulé ce que cette philosophie pouvait renfermer de reprochable. De nos jours, la pensée humaine n'est certes plus inféodée à la théologie. L'Église elle-même a répudié les excès de l'évêque d'Hippone relativement à la prédestination et à la grâce. La liberté de conscience est à jamais conquise, le principe de l'esclavage irrévocablement condamné, la propriété assise sur sa base naturelle, la

1. *Dogm. Theolog.*

théocratie jugée, l'histoire émancipée par la critique, la science de l'univers affranchie de toute barrière imaginaire. Au creuset du temps, s'est ainsi dégagé le pur or que la philosophie du dix-neuvième siècle peut recueillir de la philosophie de saint Augustin.

En premier lieu, il n'y a pas une partie de la philosophie contemporaine qui n'ait à s'enrichir au contact des doctrines augustiniennes. Si l'évêque d'Hippone avait eu un système, peut-être eût-il été nécessaire de l'accepter ou de le rejeter de toutes pièces. Précisément parce qu'il n'a pas de système, on peut facilement lui emprunter nombre de données les plus précieuses. Je me bornerai à signaler :

En psychologie, ses analyses des facultés de l'entendement, particulièrement de la mémoire et de l'imagination ; ses analyses de la volonté et des passions ; plusieurs des développements où il entre touchant la nature de l'âme, son intime union avec le corps et sa distinction d'avec les organes ;

En logique, sa détermination de la certitude tirée du témoignage même de la conscience ; et cette théorie des idées, par où d'un côté il ramène à ses termes véritables la doctrine de la vision en Dieu, et de l'autre restaure ce qu'on pourrait appeler la religion de l'art ;

En théodicée, l'ensemble des arguments par lesquels il établit et que Dieu est et ce qu'est Dieu ; la majeure partie de ses vues sur la création et sur la nature du temps ; les principes de son optimisme ;

En morale, avec la notion de l'ordre qu'accompagne un profond sentiment de l'analogie universelle, cette proposition que si Dieu est le souverain bien des indi-

vidus, il doit être aussi l'objet suprême des sociétés comme il en est le lien; la justice par conséquent prise pour règle invariable de la politique; la double idée de la Providence et du progrès éclairant le chaos de l'histoire; et par-dessus tout, cette consolante conception de la Cité du ciel, région triomphale du bien, patrie des âmes vertueuses, édifice impérissable qui s'élève peu à peu sur les ruines de tout ce qui périt;

Enfin cette méthode, qui éclaire et rend accessibles toutes les parties de la philosophie, parce qu'elle est la vraie méthode; laquelle sans faire de l'homme la mesure de toutes choses, cherche dans l'homme le point de départ de toute connaissance humaine.

Mais la philosophie de saint Augustin est plus qu'une lumière pour l'intelligence, ou pour la pensée une direction. Elle est essentiellement pour l'âme un aliment. C'est pourquoi, ce sont moins encore peut-être des analyses qu'il convient de lui demander que de salutaires, j'ai presque dit de salubres inspirations.

Effectivement, la philosophie contemporaine peut, en second lieu, à son grand avantage, non-seulement s'affermir, au contact des doctrines augustiniennes, dans les tendances spiritualistes qui déjà ont fait l'honneur de la philosophie ancienne; mais aussi se pénétrer de plus en plus de l'esprit chrétien auquel la philosophie moderne doit tant de sa force et de son éclat.

Est-ce à dire qu'il faille, à l'exemple d'Augustin, subordonner la raison à la foi chrétienne, de telle sorte que la raison ne soit plus que l'humble suivante de la foi? Manifestement non. Car, que sera la foi, si elle n'est précédée par la raison?

Augustin, il est vrai, sans jamais abdiquer la raison, a fini et ne pouvait guère ne pas finir par l'assujettir entièrement et en toutes choses à la foi. Aussi a-t-il promptement passé de la philosophie à une philosophie, puis à la philosophie chrétienne, pour aboutir, sur plusieurs points, à une philosophie ecclésiastique. Mais Augustin n'a point débuté par un dogmatisme, qui ne laissât place qu'à de timides déductions. Avant d'être démonstrative, sa philosophie a été inquisitive.

Telle est la nature de la philosophie. Elle est une libre recherche de la vérité, et a retrouvé ce caractère, alors qu'a été sécularisée la raison. Que la philosophie reste donc ce qu'elle est, une science qui a ses points de repère et ses limites, mais qui s'appartient; une discussion loyale et désintéressée, une investigation circonspecte et hardie, la satisfaction d'un noble besoin de la créature raisonnable; l'accomplissement d'un de ses devoirs les plus impérieux.

Que la philosophie cependant se garde de confondre avec les vues particulières, les sentiments personnels, les accidents passagers, en un mot, les humaines infirmités des hommes au sein même de l'Église, l'esprit que représente l'Église, l'esprit chrétien, ce divin esprit que calomnient seuls les sectaires attardés, les théoriciens qui se croient positifs et qui ne sont que chimériques, les raffinés qui ne sont que grossiers, ou les bizarres apôtres des religions de l'avenir.

C'est l'esprit chrétien, qui, en épurant et en transformant les systèmes de l'antiquité, a créé le fond de notre manière de penser.

C'est l'esprit chrétien, qui a guéri les âmes du déses-

poir des croyances païennes et restitué au genre humain ses titres qu'il avait perdus.

C'est l'esprit chrétien qui a livré l'empire de l'univers aux peuples qu'il a visités.

Spiritus intus alit!

De même que la civilisation, la philosophie qui en est la fleur, ne saurait prospérer qu'au souffle de l'esprit chrétien.

La philosophie a repris une vie nouvelle, le jour où la foi a cherché l'intelligence, « *fides quærens intellectum.* »

La philosophie souffrirait de nouvelles éclipses, le jour où l'intelligence ne chercherait plus la foi, « *intellectus quærens fidem.* » Or, dans cette libre démarche de la raison vers la foi qui complète la raison, de la philosophie vers le Christianisme que la philosophie développe à son tour, où trouver un guide plus sympathique, plus sagace que le fils de Monique, de plus de candeur et de plus de génie?

FIN DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME

LIVRE PREMIER

EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN

(SUITE).

CHAPITRE VI

LA CITÉ DE DIEU OU LA MORALE

LIVRE DEUXIÈME

EXAMEN DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN

CHAPITRE PREMIER

SOURCES DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN

CHAPITRE II

INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN

CHAPITRE III

DISCUSSION DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU SECOND VOLUME.

Paris. — Imprimerie de P.-A. BOURDIER et Ce, rue des Poitevins, 6.

